

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत




नोंदणी क्र. एफ.१६०१४(मुंबई)







महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
**राज्य मराठी विकास संस्था**
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

# नवभारत

वर्ष १६ वे ]    ऑगस्ट १९६३    [ अंक ११



वार्षिक वर्गणी ९ रु. ]    [ किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका








प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सोळावे
अंक अकरावा

# नवभारत

ऑगस्ट
१९६३

( महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत )

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत—प्रा. वि. म. वेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक



वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. वेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा-मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई ( जि० सातारा )

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, मीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

*[ मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे. का. सं. ]*

अनुक्रमणिका

प्रा. न. र. फाटक

# नारायणरावाचा खून की आत्महत्या ? : ५ :

( लेखांक शेवटला )

मराठयांचा पहिला समग्र इतिहास ग्रँट-डफने लिहिला व त्याचे मराठी भाषांतर सामान्य वाचकांसाठी आणि शाळांतून शिकविण्यासाठी १८३० च्या सुमारास बाजारात आले. ग्रँटडफने आपला इतिहास जुने ऐतिहासिक हस्तलिखित साहित्य पाहून परिश्रमपूर्वक लिहिला असला तरी त्यात पुष्कळ चुका झालेल्या आहेत. हा इतिहास लिहिला जाण्यापूर्वी पेशव्यांच्या दरबारी मुंबईकर इंग्रजांचा वकील या नात्याने पुण्यास येऊन राहिलेल्या चार्लस मॅलेटने मराठयांच्या इतिहासाची सामग्री जमवून इतिहास लिहिण्याचे मनावर घेतल्याचा पुरावा आहे. त्याच्यापूर्वी जर्मनीत एक इतिहास रचला गेला होता. याखेरीज अठरावे शतक उलटण्याच्या आधी मराठयांच्या संदर्भाचे जे दोन तीन इतिहास दृष्टीस पडतात, त्यामध्ये ऑर्मचा उल्लेख करणे अवश्य आहे. ऑर्मच्या इतिहासात इंग्रजांच्या राजकीय व लष्करी उठाठेवींना प्राधान्य आहे. त्या उठाठेवींचा मोठा प्रदेश पूर्व आणि दक्षिण दिशांचा होता. पश्चिमेस इंग्रजांचे हातपाय लहानशा प्रमाणात पसरू लागले होते; परंतु दक्षिणेस मराठयांचे वर्चस्व असल्यामुळे तेथें त्यांचा इंग्रज व फ्रेंच या दोघांशी संबंध आला. पश्चिमेचा संबंध तर अगदी लगतचा होता. सह्याद्रीच्या दऱ्याखोऱ्यातून बाहेर पडून पश्चिम भारतामध्ये अटकेपर्यंत आपले घोडे विजयाने नाचविणाऱ्या मराठयाविषयी इंग्रजांच्या ठिकाणी जिज्ञासा बळावणे स्वाभाविक होते. १६ व्या शतकापासून ब्रिटिशांचा जगभर संचार चालू असल्यामुळे देशोदेशीचे भौगोलिक व सामाजिक विषयाचे ज्ञान मिळविण्याचा त्यांचा हव्यास वाढला होता. भारताच्या पश्चिम भागात कै. न्या. मू. रानड्यांनी म्हटल्याप्रमाणे इंग्रजांची व्यापारी बैठक व मराठयांची स्वराज्याची चळवळ या दोन्ही घटना कालावधीच्या विशेष अंतरावाचून अवतरल्या. शिवाजीमहाराजांच्या स्वराज्यसाधक उद्योगाचा परिचय इंग्रजांना कोकणपट्टीत नेहमीच घडत होता व सुरतेस दोनदा घडला. दक्षिणेसही मराठे इंग्रजांना अज्ञात नव्हते. ब्रिटिश व फ्रेंच यांची दक्षिणेत एकमेकासंबंधात चढाओढ सुरू असता त्यांच्या मराठ्यांशी गाठी पडत होत्या. शिवकाळानंतर पेशवाईच्या काळांत या गाठीभेटी वाढल्या. मोंगलांच्या बलाढयतेला खडे चारणारे हे मराठे आहेत कोण, कुठले हे प्रश्न सोडविणाऱ्या ब्रिटिश उद्योगाचे मासले लेखाच्या सुरुवातीस दिले आहेत. पेशवाई गुंडाळून छत्रपतीचे साताऱ्यास नव्याने राज्य निर्माण केल्यावर तेथील राज्यकारभारावर देखरेख करण्यासाठी नेमलेल्या ब्रिटिश प्रतिनिधीने मराठ्यांचा समग्र इतिहास लिहिण्याचे काम शेवटास नेले. ग्रँटडफ हा तो प्रतिनिधी. त्याला साताराचे दप्तर खुले होते. शिवाय मुसलमानांचे बखरवजा ग्रंथ पहाण्याची त्याची योग्यता होती. या सामग्रीचा ग्रँटडफने जो उपयोग केला त्याची साक्ष त्याचा विस्तीर्ण इतिहासग्रंथ सदैव देत राहील. त्या ग्रंथातील चुकांमुळे स्वाभिमानी इतिहासजिज्ञासूंकडून संशोधनाचे क्षेत्र उघडले गेले व त्या क्षेत्राचा गेली १०० वर्षे विस्तार चालला आहे. ग्रँटडफचा इतिहास हाच मागील शतकाच्या अखेरपर्यंत शाळेत व शाळेबाहेरच्या स्वतंत्र ज्ञानार्जनात दिमाखाने मिरवीत होता. मराठ्यांबद्दल जे चमत्कारिक प्रवाद सर्वत्र माजलेले आढळतात, त्याचे मूळ ग्रँटडफच्या पुस्तकात आहे. ग्रँटडफचा इतिहास प्रमादाने भरलेला असला तरी तो एकदा मराठ्यांच्या पराक्रमाची माहिती नव्या पिढ्यांना पुरवीत होता. आज इतिहासाच्या शिक्षणाची स्थिती फार विचित्र झालेली आहे.

शाळाखात्याच्या पद्धतशीरपणे रचल्या गेलेल्या क्रमिक पाठ्य पुस्तकातून एकदा मराठ्यांच्या इतिहासातील प्रख्यात व्यक्तींची चरित्रे देण्याचा प्रघात होता. पुढे या पुस्तकांचा फेरविचार करणाऱ्या मंडळाने ही चरित्रे क्रमिक पुस्तकातून काढून टाकली. इतिहास हा विषय स्वतंत्रपणे शिक-










ण्याची तरतूद असता त्यांतील स्मरणीय स्त्री-पुरुषांच्या चरित्रांची अडगळ क्रमिक पुस्तकात नको, अशा कल्पनेच्या लोकांनी त्यांना बाद केले. इतिहासाचे शिक्षण विशेष खोल नव्हते. ऐतिहासिक स्त्री-पुरुषांची समग्र चरित्रे इतिहासात नसली तरी त्यांचे निर्देश इतिहासात असत. पण साऱ्या देशाच्या इतिहासात मराठ्यांना किती पाने मिळणार ? व त्या थोड्या पानात किती मराठ्यांची जबाबदारीने विचारपूस होणार ? शाळातून शिकविल्या जाणाऱ्या इतिहासाचे लेखक सामान्यतः इंग्रजच असल्याने ते पहिल्या २० पानात सारा प्राचीनकाळ आटोपून त्यापुढच्या सुमारे ५० पानात मुसलमानांचे व मराठ्यांचे राज्यकर्तृत्व निकालात काढीत. त्यात ३५ पाने मुसलमानांना व जेमतेम १५ पाने मराठ्यांच्या वाट्यास यावी यात नवल नाही. त्यापुढील शंभर सव्वाशे पाने एकट्या ब्रिटिशांच्या हकीकतीने व्यापण्याचा ब्रिटिशांचा प्रघात होता. ही शालोपयोगी इतिहासाची पृष्ठसंख्या नमुन्या-दाखल आहे. केंब्रिज युनिव्हर्सिटीने सहा लठ्ठ खंडात भारताचा इतिहास जगाला सादर केला. त्यात मोग-लांची डूबघाई व इंग्रजांच्या वर्चस्वाची वाढती सद्दी अशा चिमट्यात मराठ्यांची सोय लावल्याचे पहायला सापडते. जणू मराठ्यांना भारताच्या इतिहासात स्वतंत्र स्थानच नाही.

भारताचे राज्यकर्ते ( रूलर्स ऑफ इंडिया ) या नांवाची एक ग्रंथमाला इंग्लंडातून प्रसिद्ध केली जात होती. तिच्यात क्लाइव्ह पासून पुढच्या साऱ्या गव्हर्नर जनरलांची चरित्रे व कारकिर्दी स्वतंत्र पुस्तकरूपाने गुंफलेल्या आहेत. क्लाइव हा रूलर्स ऑफ इंडिया — "भारताचे सत्ताधीश" या मालेच्या योजकांनी जमविला, बाबर हा क्लाइवसारखाच, पण आश्चर्य हे की दक्षिणे-कडील छोट्याशा टापूवर राज्य करणाऱ्या हैदरटिपूंचा 'रूलर्स ऑफ इंडिया' या नात्याने या मालेत समा-वेश आहे. महादजी शिंदे यासही इंडियाच्या रूलर्स मध्ये बसविले आहे. मात्र शिवाजीमहाराजांना असा मान देण्यात आलेला नव्हता. पुढे मूळ योजने-विरुद्ध गवगवा झाला म्हणून म्हणा किंवा स्वतःलाच शरम वाटू लागली म्हणून म्हणा, पुरवणी पुस्तकात शिवाजी महाराजांचा आदर दिसून आला. अशोक सम्राटाचेही नंतर रूलर्स ऑफ इंडियावाल्यांना स्मरण घडून बहुधा ग्रंथमाला संपली. वस्तुतः क्लाइव हा ब्रिटिश साम्राज्याचा पाया घालणारा म्हणून रूलर ऑफ इंडिया ठरविला गेला असेल तर त्याच न्यायाने शिवाजी महाराज या मालिकेत क्लाइवच्या आधीच गुंफले जावयास हवे होते. हैदर व महादजी यांची वरणी कशी लागली हे कळणे कठिण आहे. त्यातल्या त्यात महादजीसंबंधी काही ओढाताणीने समर्थन करणे शक्य आहे. रूलर ऑफ इंडिया हा शब्द हैदरला लावणे ही त्या शब्दाची चटोर थट्टा समजण्याखेरीज गत्यंतर नाही. 'रूलर्स ऑफ इंडिया' मालेचे उदाहरण मराठ्या-विषयी ब्रिटिशांची दृष्टि कशी होती हे ध्यानात येण्याकरिता सादर केलेले आहे.

इंग्रजांच्या बाजूने भारतीय इतिहासाची भिन्न प्रकारे नवे नवे समालोचनग्रंथ बाहेर पडत असता भारतीय इतिहासप्रेमी स्वस्थ बसलेले नव्हते. मरा-ठ्यांच्या इतिहासापुरते बोलायचे म्हटल्यास त्या संबंधाची कितीतरी सामग्री प्रसिद्ध झाल्याचे दाखविता येते. काव्ये-तिहाससंग्रह, भारतवर्ष, इतिहाससंग्रह, पराग, इतिहास आणि ऐतिहासिक, रामदास आणि रामदासी वगैरे मासिकाप्रमाणेच भारत इतिहास संशोधक मंडळ, राज-वाडे संशोधन मंडळ ( संशोधक ) या संस्थांच्या विद्य-माने हजारोनी मोजावी लागेल एवढ्या पृष्ठसंख्येची सामग्री उजेडात आलेली आहे व येत आहे. संस्था सोडल्यास राजवाडे, खरे, भागवत इत्यादि संशोधकांची व्यक्तिशः कामगिरी फार मोठी असून १९१९ पासून तेव्हाच्या ब्रि. सरकाराने स्थापिलेल्या रेकार्ड कमिशनच्या वार्षिक बैठकीतून मराठ्यांच्या इतिहासाचा तपशील पुरविणारे कित्येक महत्त्वाचे साहित्य पुढे आलेले आहे. ऑल इंडिया हिस्टरी कॉंग्रेसचे स्मरण या संदर्भात अनु-चित होणार नाही. इंदूर, ग्वालेर, धार, या संस्थानांनी इतिहासाला हातभार लावल्याचे दृष्टीस पडते. गोविंदराव सरदेसाई यांची 'मराठी रियासत' या संदर्भात विसरून चालणार नाही.

महाराष्ट्रीय संशोधनाला जदुनाथ सरकार व सुरेंद्रनाथ सेन यांच्या ग्रंथांचे साह्य लाभले. जदुनाथांच्या 'औरंगजेब' चरित्राने मराठेशाहीचा पूर्वार्ध ( शिव-छत्रपतीपासून राजाराम शाहूपर्यंतचा भाग ) व्यापलेला आहे. उत्तरार्ध मोगलसाम्राज्याचे पतन चितारीत





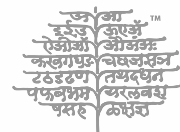





असता जदुनाथांना त्यात समावून घेतल्याखेरीज गत्यंतरच नव्हते. सेन बाबूंनी मराठ्यांच्या मुलकी व लष्करी कारभारावर मोठाली पुस्तकें लिहिलेली आहेत. परदेशी लेखकांनी लिहिलेली शिवचरित्रे सेनबाबूंनी एकत्र दिलेली आहेत. जदुनाथांचे मराठ्यांविषयी आरंभी वाईट मत असले तरी पुढे त्यांची तीव्रता बरीच मंदावली होती. मते बाजूस ठेवून त्यांच्या पुस्तकातील माहिती प्रत्यंतरप्रमाणाच्या कसोटीवर घासून पुसून स्वीकारता येते. दोन प्रख्यात बंगाल्यांची नांवे सांगितल्याने परप्रांतस्थ इतिहाससंशोधकांची यादी संपत नाही. मराठ्यांची शिपाईगिरी गुजरात, राजस्थान, माळवा, बुंदेलखंड, पंजाब, अयोध्या प्रांत, वगैरे मुलुखात गाजली असल्यामुळे त्या त्या टापूचा इतिहास लिहिणारांना मराठ्यांचा विचार करावाच लागतो. असा विचार संशोधनपूर्वक केला गेला असल्यास तो मराठ्यांच्या इतिहासाला साहजीकच उपकारक ठरतो. येथे माजी आणि विद्यमान भारत-सरकारामार्फत प्रसिद्ध होणाऱ्या पर्शियन कॅलेंडरसारख्या ग्रंथांचा निर्देश करणे आवश्यक आहे.

प. वा. पां. गो. रानड्यांचे पुस्तक निघाले तेव्हा वरीलसारखा ऐतिहसिक ग्रंथसंभार लोकांसमोर होता. परंतु त्याचा उपयोग होण्याजोगी विद्यालये, महाविद्यालये, किंबहुना विद्यापीठे यांच्या एकंदर तंत्रात व्यवस्था नाही. अगोदर इतिहास म्हणजे वर्षे, माणसे, प्रसंग व स्थळे याची कंटाळवाणी कथा, अशी लोकांची समजूत आहे व ती शिक्षणाच्या पद्धतीकडे पाहाता वाजवी मानावी लागते. वस्तुतः सरकारी शिक्षण-विभागातर्फे प्राथमिक शाळातून महाराष्ट्रामध्ये मराठेशाहीचा इतिहास योग्य रीतीने शिकविला जाण्याची तरतूद करावयास पाहिजे. पुढील शिक्षणात त्याची गोडी वाढेल अशी योजना आजच्या शाळांच्या व्यवहारात नाही. महाविद्यालयाचे नियंत्रण विद्यापीठे करतात. विद्यापीठांच्या अभ्यासक्रमात इतिहासाचा विषय आहे, परंतु महाराष्ट्रेतिहासाला गौणस्थान आहे. इतिहासाच्या प्रश्नपत्रिकेपैकी एखादी अर्धवट प्रश्नपत्रिका मराठेशाहीच्या वाट्यास येते व तिचा मोठा अंश शिवप्रभूकडे जातो. विद्यार्थी व त्यांचे महाविद्यालयातील अध्यापक अगतिक होऊन साधनग्रंथ वाचतील अशी अभ्यासक्रमाची रचना नसल्याने सारे साधनग्रंथ प्रकाशकांच्या कोठारातून धूळ खात पडून राहतात. सरकारने पेशवे दप्तराचे ४५ खंड छापले. ते खपले कसे म्हणून चौकशी केल्यास ते संस्थांना वाटले तरीसुद्धा जे उरले ते रद्दीच्या भावाने विकून सरकारने त्यांची जागा रिकामी केली. हे सारे खंड हजारोच्या संख्येने छापलेले नव्हते. काहींची संख्या चार पांच शेकड्यांच्या आत होती. किंमत जड वाटण्याजोगी नव्हती, पण वर्षानुवर्षे गिऱ्हाईक नसल्यामुळे शेवटी वर वर्णिल्याप्रमाणे सरकारने त्यांची वाट लावली. इतिहासाची आस्था नाही, गोडी नाही, ती उत्पन्न होण्याचा प्रयत्न नाही मग अभ्यासाची अपेक्षा धरण्यात हशील काय ? पद्धतशीर अभ्यासाच्या अभावी रानड्यांच्या पुस्तकाचा बोलबाला एका नियतकालिकातून लोकांच्या डोळ्यावर व पर्यायाने कानावर येताच पुष्कळांना चमत्कार वाटून त्याच्या आदरास धावावे यांत आश्चर्य कसले ? कै. सरदेसायांच्या ' मराठी रियासती 'चे खंड वाचण्याचे भान सोडून अनेकजण रानड्यांच्या पुस्तकाकडे वळले व त्यानी पदराला खार लावून घेतला. इतिहासाचे ( कदाचित् असल्यास ) तुटपुंजे ज्ञान व बहुधा गाढ अज्ञान अशा योग्यतेच्या जनतेची रानड्यांच्या ग्रंथापेक्षा त्याच्या गवगव्याने जास्त दिशाभूल झाली. शिक्षणयोजनेत इतिहासज्ञानाची निश्चित इयत्ता नाही. तशी इयत्ता शिक्षणानेच उत्पन्न होऊ शकते. परंतु शिक्षणाची तऱ्हा पहावी तर वेदकाळापासून स्वराज्यप्राप्तीपर्यंतचा सारा इतिहास संक्षेपाने पाठ्य पुस्तकातून दिला जातो व त्यातील एखाद्या कालखंडाची शिक्षकाच्या मर्जीप्रमाणे किंवा मगदुराप्रमाणे निवड होऊन त्याचा अभ्यास विद्यार्थी करतात. बहुधा प्राचीन कालखंड शिकविण्याची प्रवृत्ति शाळातून आढळते. कारण तो सरळ व सोपा असतो. त्या कालखंडाचे ज्ञान अभिमानाला पोषक असले तरी प्रत्यक्ष आज-उद्याच्या व्यवहाराला त्याचा उपयोग होतो असे म्हणवत नाही. राष्ट्रकूट, चालुक्य, यादव, दिल्लीचे व महाराष्ट्रातील इस्लामी सुलतान यांच्या उलाढालीतून उदयास आलेली मराठेशाही महाराष्ट्राला जास्त जवळची, तथापि तिच्याकडे सहसा शाळाखात्याचे जावे तसे लक्ष जात नाही, अशी मराठेशाहीच्या इतिहासज्ञानाची शोचनीय कथा आहे.









अनुक्रमणिका

रानड्यांच्या सारख्या पुस्तकाला इतिहासाचे योग्य ज्ञान ही एकच आडकाठी होऊ शकेल.

( पुण्यातील व्याख्यानमालेतील शेवटच्या व्याख्यानाचा हा गोषवारा आहे. )

'नारायणरावाचा खून की आत्महत्या' या पुस्तकाच्या परिणामाचे कथानक सादर केले. आता वेळासच्या नानाफडणीस स्मारक मंडळाचे उत्साही चिटणीस श्री. यशवंतराव सोमण यांच्या आकस्मिक मृत्यूची खेदकारक वार्ता नमूद करून हा विषय संपवावयाचा आहे. मागील महिन्यात ते वारले. १९४३ साली त्यांनी फडणीसांचा स्मरणोत्सव हाती घेतला व झीज सोसून तो १९६३ पर्यंत म्हणजे २० वर्षे सतत चालविला. यांचे शिक्षण विशेष झालेले नव्हते; परंतु वाचनाचा नाद होता. नाटकाकडे त्यांचा जास्त ओढा असल्यामुळे तोच व्यवसाय ते करते तर नट म्हणूनही त्यांनी ख्याती मिळविली असती. फडणीसांचे स्मारक आणि दरवर्षीचा उत्सव हेच त्यांचे अनन्य ध्येय होते. फडणीसांच्या पुण्यतिथीचा दिवस धार्मिक व्रताप्रमाणे ते मरेपर्यंत साजरा करीत आले. त्यांच्या नावाचा व कामाचा उल्लेख पूर्वीच्या लेखातून पुष्कळदा आलेला आहे. त्यांचे आयुष्य ( अवघ्या ६३ व्या वर्षी ) समाप्त होईल असे मरणाच्या क्षणापूर्वी कुणाच्या ध्यानी मनीही नव्हते. हल्ली हृदयक्रिया बंद पडण्याची जी साथ चालू आहे तिनेच त्यांचा बळी घेतला.

---










श्री. चिं. ग. काशीकर

# चरणव्यूह

'नवभारत' मासिकाच्या मे १९६३ च्या अंकात श्री. ना. गो. चापेकर यांचा 'चरणव्यूह' हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. चरणव्यूह आणि त्यावरील महीदासाचे भाष्य यांचा अभ्यास करून त्यानी आपल्या लेखात सभाष्य चरणव्यूहाचा परिचय दिला आहे, आणि त्यातील प्रतिपाद्य विषयासंबंधी स्वतःला सुचलेले विचारही मांडले आहेत. त्यांच्या लेखातील केवळ परिचयात्मक भागाचा अधिक विचार करण्याची आवश्यकता नाही. परंतु त्यानी या लहानशा पुस्तकाचे जे प्रकट चिंतन केले आहे त्यासंबंधी दोन शब्द लिहिणे आवश्यक वाटते.

## चरणव्यूहाचा काल

शुक्ल यजुर्वेदाची एकूण अठरा परिशिष्टे आहेत, त्यामध्ये चरणव्यूह हे एक आहे. चरणव्यूहाच्या पाठाचे दोन प्रमुख संप्रदाय आहेत. त्यामध्ये थोडा कमी अधिक भाग आहे, आणि पौर्वापर्यामध्येही काही भेद आहे. कदाचित् हे दोन संप्रदाय काण्व आणि माध्यंदिन या दोन शाखांचे प्रातिनिधिक असतील. चार वेदांच्या शाखोपशाखांसंबंधी आणि त्यांच्या पारायणासंबंधी चरणव्यूहात माहिती नमूद केली आहे. चरण म्हणजे चौथा भाग. वेद चार, तेव्हा चरण म्हणजे वेद. व्यूह म्हणजे रचना. वेदांची रचना म्हणजे मांडणी कशा प्रकारे झालेली आहे हे सांगणे हे या पुस्तकाचे मुख्य प्रयोजन आहे. चरणव्यूह हे शुक्ल यजुर्वेदाचे परिशिष्ट असल्यामुळे त्याचा कर्ता आश्वलायन असण्याचा संभव नाही. शौनकानेही ते रचलेले नाही. त्याचा कर्ता कोण हे कळण्याला काही साधन नसले तरी तो ग्रंथ फारसा प्राचीन नसावा. त्याची भाषा व त्यात नमूद केलेली माहिती लक्षात घेता तो पाचसातशे वर्षांहून अधिक जुना नसावा. त्यावरील महीदासाचे भाष्य काशीत इ. सनाच्या सोळाव्या शतकात लिहिलेले आहे.

## आठ स्थाने कोणती

'ऋग्वेदस्याष्टौ स्थानानि भवन्ति' असे म्हणून पुढे चर्चा, श्रावक, चर्चक, श्रवणीयपार, क्रमपार, क्रमपद, क्रमजटा आणि क्रमदंड असे शब्द आले आहेत. हीच आठ स्थाने अशी श्री. चापेकरांची समजूत झाली आहे. पण ती बरोबर नाही. पहिले सूत्र आणि चर्चा, श्रावक इत्यादि शब्द यांचा काही संबंध नाही. आठ स्थाने म्हणजे शाखापरत्वे आणि ग्रंथपरत्वे ऋग्वेदाचे आठ प्रकार असे स्पष्टीकरण भाष्यात दिले आहे. आठ विकृती म्हणजे आठ भेद असतील असा विकल्पही भाष्यकाराने सुचविलेला आहे, पण तो ग्राह्य वाटत नाही. आठ स्थाने कोणती याचा समाधानकारक खुलासा होत नसला तरी चर्चा, श्रावक इत्यादि आठ स्थाने नव्हेत हे निश्चित. कारण 'क्रमपारः क्रमपदः क्रमजटः क्रमदण्डश्चेति चतुष्पारायणम्' असे म्हणून त्या आठांपैकी चार ग्रंथकाराने निराळे दाखविले आहेत.

## भवति च पुनर्भूयान् भेदः

मूळ वेद एक होता; त्याचे चार भाग करून व्यासानी ते पैल-वैशंपायनादि आपल्या चार शिष्यांना शिकविले ही पौराणिक आख्यायिका इतिहासाच्या कसोटीवर टिकणारी नाही हे श्री. चापेकरांचे म्हणणे बरोबर आहे. परंतु ज्या अर्थी वेदांच्या निरनिराळ्या शाखा निर्माण झाल्या त्याअर्थी वेद गुरुपरंपरेने अखंडपणे प्राप्त झालेले नाहीत हे त्यांचे अनुमान बरोबर नाही. अखंड गुरुपरंपरेत पाठभेद










किंवा संप्रदायभेद होत नाही असे नाही. गुरूंनी स्वमुखाने सांगितलेल्या विद्येची धारणा वेगवेगळया शिष्यांनी वेगवेगळया प्रकारे केलेली असणे सहज शक्य आहे. आयुर्वेदाचा प्राचीन ग्रंथ ' चरकसंहिता ' याच्या आरंभी आयुर्वेदाची उत्पत्ति सांगताना म्हटले आहे की, आत्रेय महर्षींनी आपल्या अग्निवेशादि शिष्यांना आयुर्वेदाचा उपदेश केला. प्रत्येकाने त्या उपदेशाला ग्रंथाचे स्वरूप दिले. सर्वांनी आपापले ग्रंथ आत्रेयांपुढे वाचले, त्यात अग्निवेशाचा ग्रंथ त्यांना आदर्श वाटला, आणि तो त्यांनी स्वीकारला. प्रवचने जेव्हा ग्रंथनिबद्ध होतात तेव्हा वेगवेगळया लेखकानी मांडलेल्या त्यांच्या भिन्न भिन्न स्वरूपात फरक पडणे स्वाभाविक असते. एकदा त्या ग्रंथाचे स्वरूप निश्चित झाले म्हणजे त्यात पुढे परिवर्तन होण्याची शक्यता कमी होते.

## शाखातील साम्य–भेद

वेदांच्या निरनिराळया शाखा निर्माण होण्याची कारणे ऐतिहासिक आणि भौगोलिक आहेत. सर्वच शाखाभेदांची कारणे समान असतील असे नाही. ऋग्वेदाच्या शाकल, बाष्कल आणि शांखायन या शाखांचे स्वरूप कसे होते हे आज ज्ञात आहे. सांप्रत जी प्रचारात आहे ती, वालखिल्य सूक्ते वगळून, शाकल शाखा होय. बाष्कलशाखेत शाकलापेक्षा कोणता फरक होता हे अनुक्रमणीवरून समजते. शांखायन संहितेचे हस्तलिखित ग्रंथ उपलब्ध आहेत. त्यावरून त्या शाखेचे स्वरूप समजते. आश्वलायन शाखेची कल्पना आश्वलायन श्रौतसूत्रात उद्धृत केलेल्या मंत्रावरून करता येईल. मांडूकेय शाखेसंबंधी मात्र काही माहिती मिळू शकत नाही; तथापि काही झाले तरी ऋग्वेदाच्या शाखात फारसा फरक नव्हता. काही सूक्ते आणि मंत्र कमजास्त होते आणि, काहींच्या क्रमात किरकोळ फरक होता इतकेच. कृष्ण यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय, काठक, कपिष्ठल–कठ आणि मैत्रायणी शाखात बरेच साम्य आहे. काही भाग कमजास्त आहेत. शुक्ल यजुर्वेदाच्या काण्व आणि माध्यंदिन शाखांच्या संहितात आणि ब्राह्मणात बरेच साम्य आहे. सामवेदाच्या कौथुम आणि जैमिनीय शाखात तसेच अथर्ववेदाच्या शौनक आणि पैप्पलाद शाखात पुष्कळ साम्य आढळते.

## शाखांच्या रूपाने संप्रदाय

वैदिक संशोधन मंडळाने प्रकाशित केलेल्या ऋग्वेदाच्या सभाष्य आवृत्तीच्या चौथ्या भागात खिलसूक्ते छापली आहेत. त्याच्या प्रस्तावनेत शाखाभेदाची बरीच चर्चा केली आहे. शाकलाने ऋग्वेदाचा पदपाठ लिहिला. त्यानेच शाकल शाखेची रचना केली असावी. म्हणजे जी सूक्ते परंपरेने सर्वमान्य वाटली त्यांचा त्याने आपल्या शाखेत संग्रह केला. याप्रमाणे निरनिराळे संग्रह स्थिर झाल्यानंतर गुरुपरंपरेने त्याचे अध्यापन होऊ लागले. काही संप्रदाय कालाच्या ओघात नष्ट झाले. वैशंपायनाने कृष्ण यजुर्वेदाचा संग्रह केला. अध्वर्यूंच्या या अनुष्ठानप्रधान वेदात कालपरत्वे आणि स्थलपरत्वे निरनिराळे संप्रदाय निर्माण होणे अपरिहार्य होते. तैत्तिरीय, मैत्रायणी इ. शाखांच्या रूपाने ते संप्रदाय रूढ झाले. एवढेच नव्हे तर प्रत्येकाचे आणखी उपसंप्रदाय होऊन निरनिराळी कल्पसूत्रे बनली. याज्ञवल्क्याने शुक्लयजुर्वेदाचा उपदेश केला. त्याची मांडणी दोन शिष्यांनी थोड्या फरकाने का होईना पण निरनिराळी केली, आणि काण्व व माध्यंदिन हे दोन संप्रदाय रूढ झाले. तात्पर्य, गुरुपरंपरा असूनही शाखाभेद झाले हे सत्य आहे.

## वालखिल्य सूक्ते

बाष्कलाने सर्व वेदशाखांतून मंत्र उद्धृत करून वालखिल्य संहिता रचली हे महीदासाच्या भाष्यांतील विधान बरोबर नाही. वालखिल्य या नावाची संहिताच उपलब्ध नाही. खिलामध्ये अकरा वालखिल्य










अनुक्रमणिका

सूक्ते आहेत. तेथे तसेच कात्यायनाच्या सर्वानुक्रमात या सूक्ताचे ऋषि, छंद आणि देवता सांगितल्या आहेत. मुद्रित सर्वानुक्रमात अकरा पैकी दहा सूक्तांचे ऋषिच्छंददेवता सांगितले आहेत. संपादकानी वापरलेल्या एकूण नऊ हस्तलिखितांपैकी केवळ दोन हस्तलिखितात ते सांगितले आहेत. ते सांगणाऱ्या सूत्रांवर षड्गुरुशिष्याचे भाष्य नाही. ऋग्वेदाच्या मंडल, अनुवाक, सूक्त आणि अष्टक अध्याय वर्ग या दोन्ही परिगणनात ही सूक्ते अंतर्भूत आहेत. याच कारणाने वैदिक संशोधन मंडळाच्या आवृत्तीत या सूक्तांचा समावेश करण्यात आला आहे. ऋग्वेदाच्या इतर आवृत्त्यातही ती आढळतात. या वालखिल्य सूक्तांपैकी सात सूक्ते बाष्कल शाखेत आणि दहा सूक्ते शांखायन शाखेत अंतर्भूत आहेत. वर म्हटल्याप्रमाणे वालखिल्य सूक्ते वगळून सांप्रतचा बाकीचा ऋग्वेद म्हणजे शाकल शाखा होय. याच कारणाने सायणाचार्यांनी त्यावर भाष्य लिहिले नाही. " वालखिल्य मंत्र हे प्रत्येक वेदाला परिशिष्टाप्रमाणे जोडलेले आहेत. ज्याला पदपाठ नाही तो वालखिल्य मंत्र अशी वालखिल्याची सामान्य व्याख्या करता येते, " असे श्री. चापेकरांनी म्हटले आहे ते बरोबर नाही. वालखिल्य सूक्ते केवळ ऋग्वेदालाच जोडलेली आहेत. ज्याला पदपाठ नाही असे सहा मंत्र ऋग्वेदात आहेत. पण त्याना वालखिल्य म्हणत नाहीत. स्वरचिन्हांचा विचार भाष्यकाराने केला नाही; कारण तो विषय चरणव्यूहाच्या कक्षेतील नव्हता. शिक्षा आणि प्रातिशाख्य या ग्रंथात तो विचार येतो.

## चापेकरांची भूल

चरणव्यूहकाराची काही माहिति केवळ ऐकीव दिसते असे अनेक ठिकाणी आढळून येते. उदाहरणार्थ, सत्याषाढ आणि हिरण्यकेशी हा वस्तुतः एकच पोटभेद आहे. पण चरणव्यूहकाराने ते दोन निराळे सांगितले आहेत. ' मैत्रायणीयस्तु वाजसनेयवेदाध्यायी ' असेही त्याने म्हटले ते चुकीचे आहे. " मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदस्त्रिगुणं यत्र पठ्यते । यजुर्वेदः स विज्ञेयो अन्ये शाखान्तराः स्मृताः ॥ " या श्लोकाचा अर्थ श्री. चापेकर समजतात तसा नाही. "चरणव्यूहकारांच्या मते मन्त्रब्राह्मणरूपी जो वेद तोच खरा यजुर्वेद होय, " असे त्यांनी म्हटले आहे. चरणव्यूह हे शुक्लयजुर्वेदाचे परिशिष्ट. त्याचा कर्ता आपल्या वेदाला खरा वेद मानीत नाही हे कसे शक्य आहे ? वस्तुस्थिति अशी आहे की तैत्तिरीय शाखेचे पोटभेद सांगितल्यानंतर ग्रंथकाराला असे सांगावयाचे आहे की, तैत्तिरीय शाखा– म्हणजे संहिता-मंत्रब्राह्मणमिश्र असल्यामुळे तिच्यातील मंत्रभाग आणि ब्राह्मणभाग या सर्वांचे संहिता, पद आणि क्रम अशा तीन प्रकारानी पठण केले जाते. इतर वेदात म्हणजे शुक्ल यजुर्वेदात ब्राह्मणभाग पृथक् असल्यामुळे त्याचे पदक्रमरूपाने अध्ययन होत नाही. त्रिगुण म्हणजे उदात्तादि स्वरांनी युक्त हे भाष्यकाराचे मत बरोबर दिसत नाही.

मैत्रायणी शाखा कोठे प्रचारात आहे हे सांगताना भाष्यकाराने महार्णवातील वचन उद्धृत केले आहे. त्यातील ' व्याप्ता वायव्यदेशात्तु ' याचा ' वायव्य सरहद्दीपर्यंत तिचा प्रसार आहे ' असा अर्थ चरणव्यूहभाष्यानुवाद–कर्ते श्री. अयाचित यांनी केला आहे. त्याचाच अनुवाद श्री. चापेकरांनी केला आहे. मैत्रायणी शाखेचा ( भारताच्या ) वायव्य सरहद्दीशी काही संबंध नाही. मयूर पर्वतापासून म्हणजे नासिक जिल्ह्यातील मुल्हेरच्या किल्ल्यापासून वायव्येस गुजरातेतील प्रदेशापर्यंत मैत्रायणी शाखा प्रचारात आहे, एवढेच सांगावयाचे आहे. " वाजसनेयी हे वेदाचे की शाखेचे नाव ? " असा प्रश्न श्री. चापेकरानी उपस्थित केला आहे. याज्ञवल्क्य हा वाजसनीचा पुत्र म्हणजे वाजसनेय. त्याने शुक्लयजुर्वेदाचा उपदेश केला म्हणून वाजसनेय हे शुक्लयजुर्वेदाच्या संहितेचे नाव. तिच्या

काण्व आणि माध्यंदिन या शाखा होत. " चरणव्यूह शुक्ल आणि कृष्ण असा भेद करीत नाही, " असे श्री. चापेकरानी म्हटले आहे. साक्षात् उल्लेख नाही हे खरे, पण त्याला ते ज्ञान नाही असे नाही.

चरणव्यूहात सांगितलेल्या शाखांखेरीज आणखीही वेदशाखा आहेत हे सांगताना श्री. चापेकरांनी म्हटले आहे– " रघुवीरसिंगाच्या वैदिक जर्नलमध्ये भारद्वाज गृह्यसूत्र प्रसिद्ध झाले आहे, त्यात यजुर्वेदाची यावनी शाखा दिलेली आढळते. " यात दुरुस्ती केली पाहिजे. डॉ. रघुवीर यानी लाहोर येथे 'जर्नल ऑफ वेदिक स्टडीज्' या नावाचे नियतकालिक दोन वर्षे चालविले होते. त्यात इतर काही ग्रंथाबरोबर भारद्वाज श्रौत सूत्र ( गृह्य नव्हे ) अपूर्ण छापले होते. त्याच नियतकालिकात ( श्रौत किंवा गृह्य सूत्रात नव्हे ) त्यानी वेदांचा एक शाखापट प्रसिद्ध केला आहे. त्यात अनेक शाखोपशाखांची नावे आली आहेत. त्यात " यावनः योवन संगरदेशे " असा गालवशाखेचा एक पोटभेद सांगितला आहे.

## निगदाख्य यजुर्वेद

महीदासाच्या भाष्यात निगदाख्य यजुर्वेद असा शब्दप्रयोग आला आहे. हा निगदाख्य यजुर्वेद कोणता, अशी पृच्छा श्री. चापेकरांनी केली आहे, आणि पुराणकारांच्या आणि भाष्यकारांच्या ज्ञानासंबंधी शंकाही प्रदर्शित केली आहे. वस्तुतः वैशंपायनाने निगदाख्य यजुर्वेदाचा उपदेश केला, या शब्दप्रयोगावरून स्पष्ट अर्थबोध होण्यासारखा आहे. निगदाख्य यजुर्वेद म्हणजे कृष्ण यजुर्वेद. यात अर्थातच मैत्रायणी इ. शाखा अंतर्भूत होतात. चरक ब्राह्मणांचा इतिहास नागपूरहून प्रसिद्ध झाला आहे, त्यांत मैत्रायणी संहितेचा बोधक म्हणून या शब्दाचा अनेकदा प्रयोग केला आहे. निगद म्हणजे गद्यमंत्र. या अर्थाने हा पारिभाषिक शब्द आश्वलायन श्रौत्रसूत्रात अनेक ठिकाणी आढळतो. निगद या शब्दाने सामान्यतः यजुर्वेदाचा बोध होऊ शकेल. परंतु कृष्ण यजुर्वेद या अर्थानेच तो रूढ दिसतो. खिल हा शब्द अनुवाकानुक्रमणीत आढळतो.

## स्वरांचा व्याकरणाशी संबंध

उत्तर ध्रुवावर वैदिक आर्यांची वस्ती होती ही गोष्ट चरणव्यूहाच्या अभ्यासाने मनावर अधिक कशी ठसते हे लक्ष्यात येत नाही. केवळ याजुषमंत्रवाद्यानी भारतात आल्यावर सवता सुभा स्थापला असे नाही; ऋग्वेदाचे ग्रथनहि भारतातच झाले. सामवेद स्वतंत्र कसा झाला असावा यासंबंधी श्री. चापेकरांनी काही कल्पना मांडली आहे, पण ती पटणारी नाही. सामगायकानी सामगानासाठी योनिमंत्र म्हणून ऋग्वेदातील मंत्र क्रमशः एकत्रित केले, तोच सामवेद. वैदिक स्वरांचा उगम उद्गात्याच्या गानपद्धतीत असावा ही श्री. चापेकरांची कल्पना निराधार आहे. गानातील संगीत स्वरांचा आणि उदात्तादि स्वरांचा काहीही संबंध नाही. उदात्तादि स्वरांचा व्याकरणशास्त्राशी संबंध आहे.

आश्वलायन गृह्यसूत्रात ब्रह्मयज्ञांगभूत तर्पणात ऋग्वेदीय आचार्यांची नावे दिली आहेत. त्यांचे तीन गण तेथे दिसतात. त्यांचा निर्देश महीदासाने आपल्या भाष्यात केला आहे. हे गण आणि वेदशाखा यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न श्री. चापेकरांनी केला आहे. उपलब्ध वेदशाखा आणि वैदिक ग्रंथ लक्षात घेता आश्वलायन गृह्यसूत्रातील आचार्यपरंपरेत काही सुसूत्रता शोधण्याचा प्रयत्न निष्फळ ठरतो. त्या यादीत चार स्त्रियांचीही नावे आली आहेत हे लक्ष्यात घेतले पाहिजे. एकूण एकोणतीस नावातून चार स्त्रियांची नावे वगळून उरलेल्या पंचविसाची संख्या काही नावे समान कल्पून एकवीसापर्यंत आणण्याचा आणि अशा रीतीने ' एकविंशतिधा बाह्वृच्यम् ' या पातंजलमहाभाष्यातील वचनानुसार ऋग्वेदाच्या एकवीस शाखा सिद्ध करण्याचा प्रयत्न ब्रह्मीभूत स्वामी केवलानंद सरस्वती यानी आपल्या ऐतरेय ब्राह्मण आरण्यक कोषाच्या प्रस्तावनेत केला आहे.



अनुक्रमणिका






प्रा. हिं. ए. चव्हाण

# 'कॅथार्सिस' कशाचे ?

ॲरिस्टॉटलच्या 'कॅथार्सिस' अथवा विरेचन या काव्यशास्त्रीय संज्ञेच्या अर्थस्पष्टीकरणासाठी पाश्चात्य साहित्यशास्त्रकारांनी सतत परिश्रम केल्या-नंतर आजही सर्वसंमत असा त्यासंबंधी निर्णय लागलेला नाही. पाश्चात्य साहित्यात व आपल्या वाङ्मयातही त्यासंबंधी वेगवेगळे विचार अजूनही मांडले जात आहेत. अलीकडे प्रा. वा. ल. कुळकर्णी यांनी 'सत्यकथा'च्या एप्रिल १९६३ च्या अंकात 'कॅथार्सिस' चा एक वेगळा अर्थ करण्याचा प्रयत्न केला असल्यामुळे मराठी साहित्यात या विषयावर एकदा चर्चेच्या पातळीवरून विचार करण्याची आवश्यकता आहे.

### ॲरिस्टॉटलचे सूत्र

सुमारे सव्वा दोनहजार वर्षापूर्वी ॲरिस्टॉटलने आपल्या काव्यशास्त्रात ("Poetics") 'कॅथा-र्सिस'ची कल्पना केवळ सूत्ररूपाने मांडली.

"The tragedy, then, is the imitation of an action that is serious and also, as having magnitude, complete in itself; in language with pleasurable accessories, each kind brought in separately in the parts of the work; in a dramatic, not in a narrative form; with incidents arousing pity and fear, wherewith to accomplish its catharsis of such emotions."

ॲरिस्टॉटलने केलेल्या शोकांतिकेच्या या व्याख्येत, शोकान्तिका, करुणा आणि भीती यांच्या साहाय्यांने तसल्याच भावनांचे कॅथार्सिस म्हणजे विरेचन घडवून आणते, एवढेच सूत्र आपल्या हाती दिलेले आहे.

प्लेटोने ज्या आक्षेपामुळे काव्याचा अवमान केला त्याला उत्तर म्हणून शोकांतिकेचे सामाजिक स्थान सिद्ध करण्यासाठी ॲरिस्टॉटलने 'कॅथार्सिस'चे नैतिक अधिष्ठान काव्याला दिले, असे असूनही आपल्या मुख्य सिद्धान्ताला प्राणभूत ठरणाऱ्या या सूत्राचे स्पष्टीकरण मात्र त्याने करू नये, याचे मोठे आश्चर्य वाटते. त्यामुळे कधीकधी तर अशी शंका येते की, ॲरिस्टॉटललाच 'कॅथार्सिस' संज्ञेत कोणता व किती व्यापाचा अर्थ ओतायचा होता, याची स्पष्टता आली नसावी अथवा आपल्या मनात बीज-रूपाने आलेल्या या उपपत्तीचा अर्थ वाढविण्याचे कार्य त्याने जाणून बुजून या सूत्राच्या भावी भाष्य-कारांवर सोपवून दिलेले असावे की काय ? काहीही असो, त्यामुळे भाष्यकारांच्या ओढाताणीत कॅथा-र्सिसचे भरपूर हाल झाले आणि ते अजूनही संपले आहेत, असे दिसत नाही.

### भाष्यकारांची अर्थप्रक्रिया

वेगवेगळ्या भाष्यकारांनी व टीकाकारांनी 'कॅथा-र्सिस' संबंधी व शोकांतिकेसंबंधी प्रकट केलेली काही मते पाहणे क्रमप्राप्त आहे.

बूचरच्या मते करुण रसातील भय वैयक्तिक स्वरूपाचे नसून त्यातील वैयक्तिकता निघून गेलेली असते, आणि वैयक्तिकता निघून गेल्यामुळे त्यातील दुःखद भावही निघून जातो. निःस्वार्थतेमुळे दुःख नाहीसे होऊन भावना उदात्त होतात. व्यवहारातील दुःखद अशा भय व अनुकंपा शोकांतिकेत बदल-तात, आणि भावनांना व्यापक व सर्वसामान्य स्वरूप प्राप्त होते. मनातील दुःखद व त्रासदायक भाव-नांचा भार काढून टाकणे म्हणजेच 'कॅथार्सिस' घडणे होय.






मानवी मनातील अमर्याद भावनांचा उद्रेक कमी करून तो सुसह्य करायचा हा कॅथार्सिसचा अर्थ एफ्. वाय. ल्युकसला अभिप्रेत आहे. आपल्या कलाकृतीत कलावंत अनावर भावनांच्या उद्रेकाला वाट करून देतो व तशीच वाट ती कलाकृति वाचून वाचकांच्या अथवा प्रेक्षकांच्या बाबतीत निर्माण होते, अशी मामूची भूमिका आहे. रिचर्ड्सच्या मते, 'कॅथार्सिस' मधील समधाततेत शोकांतिकेचा आनंद आहे. भयाने मनुष्य परावृत्त होतो व अनुकंपेने तो आकृष्ट होतो, या ओढाताणीत वाचकांची अवस्था परिणामी समधातच राहते. क्रोचे याने कॅथार्सिसचा अर्थ, आपल्या मनातील संस्कारास व्यापक स्वरूप देऊन म्हणजे वैयक्तिक संस्कारांपासून मुक्त होऊन त्या संस्कारांना विशुद्ध स्वरूप देणे, असा केला आहे.

शोकांतिकेतील भीती आणि करुणा या भावनांचा पुनः पुनः प्रत्यय घेतल्याने मनुष्य वेळोवेळी भावविवश होत नाही, तर तो त्यामुळे खंबीर वृत्तीचा बनतो, असा कॅथार्सिसचा अर्थ करणारा एक प्रवाह आहे. राबर्टेलि तर कॅथार्सिसमध्ये भावनांचे वज्रीकरण होते, असे मानतो.

शॉपेनहावरच्या मते, जग व जीवन दुःखपूर्ण आहे, या तत्त्वाची ओळख शोकांतिका वाचकाला करून देते. शोकांतिकेचे कार्य जगातील सर्व गोष्टींची विफलता दर्शविण्याचे आहे, असे शॉपेनहावर मानतो. या मतानुसार, कॅथार्सिस म्हणजे जगाविषयीच्या प्रवृत्तीचेच विरेचन होणे होय.

नित्सेला सद्गुणांची यशस्वी होण्याची धडपड व अपयश यातील द्वंद्व शोकांतिकेत आनंद देणारे वाटते. हेगेलच्या मते, हे द्वंद्व सद्गुण सद्गुणांमध्येच असते व तेच आकर्षक ठरते. रूसोच्या मतानुसार, प्रत्येक माणसात काही आसुरी दुष्टपणाचा भाग असतो, त्यामुळे त्याला परदुःख शोकांतिकेतून पाहण्यात आनंद होतो. प्रा. राफेलने शोकांतिकेतील संघर्षाविषयी अथवा द्वंद्वाविषयी यापेक्षा वेगळी कल्पना मांडली आहे. विरेचनाच्या सिद्धांताशी त्या कल्पनेचे वेगळे नाते आहे.

कॅथार्सिस म्हणजे भावनांचे सुवर्णमध्यीकरण होय, भीती आणि करुणा या दोन्ही भावनांचे अतिरेक टाकावे व सुवर्णमध्यावर त्या भावना आणून ठेवाव्या, असा कॅथार्सिसचा अर्थ ॲरिस्टॉटलला अभिप्रेत असावा, अशी काहींची कल्पना आहे. प्रा. करंदीकरांचा असाच तर्क आहे. तो वस्तुनिष्ठही वाटतो. प्रक्षुब्ध सागर पुन्हा प्रशांत व्हावा, तशीच प्रक्रिया वाचकांच्या मनात ( भीती व करुणा इ. भावांच्या बाबतीत ) शोकांतिकेतील भावप्रक्षोभ घडवितो, यात शंका नाही. भावप्रक्षोभ ओसरणे व तो प्रशांत पातळीवर येणे या प्रक्रियेलाच विरेचन म्हणावे, तर ही एक साधी मानसिक प्रक्रिया ठरते आणि या उपपत्तीतील नैतिक अधिष्ठानाला आधार उरत नाही.

कॅथार्सिसमध्ये कुठल्या तरी प्रकारचा स्व-विसर्जनाचा भाव असावा, विशेषतः स्वत्वाची स्वार्थी जाणीव करून देणाऱ्या भावनांचा विसर पडून वस्तुनिष्ठ भूमिकेने शोकांतिकेतील भावनांचा प्रत्यय घडावा, ही कॅथार्सिसची कामगिरी आहे, असे काही विचारवंतांना वाटते, त्यात नैतिक व धार्मिक मूल्यांचे समर्थन आहे.

ॲरिस्टॉटलची व्याख्या ख्रिस्तोफर कॉडवेलला आजच्या काव्याबाबतीत अपुरी वाटते. तो म्हणतो, "Such a definition of poetry is insufficient in literature to-day, not because the Greeks were wrong but because literature like society has changed." कॉडवेल हा कॅथार्सिसच्या फ्रायडवादी स्पष्टीकरणाचा स्वीकार करीत नाही. कटु औषधीने रोग घालवावा त्याप्रमाणे शोकांतिकेने अप्रिय भावनांना घालवून द्यावे, हा शोकांतिकेचा परिणाम ॲरिस्टॉटलला दिसत होता, यात कॉडवेलला व्यवहार










दिसतो. तो म्हणतो, " This highly practical attitude towards tragedy is not only, as it seems to me, healthy, and good literary criticism, but essentially Greek."

प्रो. रॉफेलला कॅथार्सिस एक संपलेला खेळ वाटतो. तो म्हणतोच, ' I have dismissed Catharsis summarily as old game. ' रॉफेल तर खोडकरपणे एके ठिकाणी ॲरिस्टॉटलच्या कॅथार्सिससंबंधी म्हणतो, "Little did he dream, poor man, that his scrappy remarks would be taken so seriously by later dramatists and critics. His fate at their hands is indeed unmerited, a fit object for our pity. "

## रॉफेलचे शोकांतिकेवरील भाष्य

प्रा. रॉफेल ( D. D. Raphael ) यानी आपल्या ' The Paradox of Tragedy ' या ग्रंथात काही चिंतनीय विचार प्रकट केले आहेत. शोकांतिकेत नेहमी एका संघर्षाचे चित्र पुढे ठेवलेले असते व या संघर्षातील विशिष्ट अटळ शक्तीशी मानवाने दिलेला प्रतिकारात्मक लढाच हा आकर्षक व आनंददायी असतो, हे प्रा. रॉफेलच्या म्हणण्याचे सार आहे.

रॉफेलचे म्हणणे त्याच्याच शब्दात थोडे सविस्तर खाली देत आहे :

" Tragedy always presents a conflict. "

" I suggest that it is a conflict between inevitable power, which we may call necessity, and the reaction to necessity of self-conscious efforts. "

"Tragic hero, even though he may be a villain like Macbeth, attracts our admiration because of some grandeur d' ame, a greatness in his effort to resist, and our pity for defeat. "

शोकांतिकेत अटळ शक्तीशी होणारा मानवाच्या जागृत प्रयत्नांचा संघर्ष मानवाची प्रतिष्ठा वाढवितो, म्हणून शोकांतिकेची ही भूमिका धर्मविरोधी आहे, कारण धर्म हा सर्वशक्तिमान घटनेकडे मानवाला वाकण्यास शिकवितो, असे प्रा० रॉफेल याचे विवेचन आहे.

तो म्हणतो,

" Tragedy exalts man in our eyes. Its creed is humanistic ".

" Tragedy glorifies human resistance to necessity, religion praises submission. "

शोकांतिकेतील आनंदाच्या निष्पत्तीविषयी त्याचे म्हणणे असे की,

" Our pleasure arises from the feeling that one like us reaches the greater height. "

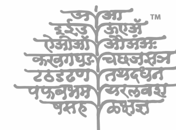
" In my view, therefore, abasement has no place in tragic emotions. "

प्रा० रॉफेल याचे हे मत कॅथार्सिसमध्ये स्व–विसर्जन असते, या भूमिकेचा विच्छेद करणारे असून फार महत्त्वाचे आहे.

## प्रा. कुलकर्णी यांचा अर्थविस्तार

कॅथार्सिसमध्ये ' स्व ' चे विशिष्ट प्रकारचे ' विरेचन ' होते हे प्रा. वा. ल. कुलकर्णी यांचे मत वास्तविक नवे नाही. बूचर, शॉपेनहॉवर, क्रोचे प्रभृतींनी कॅथार्सिसमध्ये ' स्व ' भावनांचे विशिष्ट प्रकारचे विरेचन होते, हे आधीच मानलेले आहे. पण प्रा. कुलकर्णी यांच्या मनात नवेपणा आहे तो, कॅथार्सिस सर्वच रसांच्या मुळाशी असते, या म्हणण्यात. वास्तविक लेन कूपरला सुखांतिकेतही कॅथर्सिस आढळले आहे. या दृष्टीने सर्वच रसभावांमध्ये








कॅथार्सिस शोधण्याचा प्रा. कुलकर्णी यांचा प्रयत्न अभिनव नाही. पण मराठीत मात्र प्रा. कुलकर्णी यांनी प्रथमच हे मत उचलून धरलेले दिसते. त्यामुळे ते चिंतनीय आहे.

कॅथार्सिस शब्दाचा अर्थसंकोच होणार नाही, याची खबरदारी घेतली पाहिजे, असे प्रा. कुलकर्णी एकीकडे म्हणत असताना ते स्वतः मात्र अर्थ-विस्ताराकडे स्वतःला नकळत पण स्पष्टपणे झुकलेले दिसतात.

त्यांच्यामते, केवळ शोकांतिकेच्या संदर्भातच नव्हे, तर सर्व रसांना ती ( कॅथार्सिस ) लागू पड-णारी उपपत्ति आहे.

" स्व-चे विरेचन झाल्याशिवाय कोणताही भाव त्याच्या खऱ्या स्वरूपात गोचर होणेच शक्य नाही. त्याचे सौंदर्य न्याहाळावयाचे असेल तर आपण त्यापासून थोडे अलग झाले पाहिजे ... ... ' स्व 'ची बोचक जाणीव काही काळ नष्ट झाली पाहिजे, म्हणजेच 'स्व' चे विरेचन झाले पाहिजे." " रसप्रक्रियेमध्ये कॅथार्सिस होते ते भावाला खेटून येणाऱ्या 'स्व'चे. " असे प्रा. कुलकर्णी यांना सांगायचे आहे.

प्रा. कुलकर्णी यांनी कॅथार्सिसचा केलेला हा स्वतःचा अर्थविस्तार आहे. हाच अर्थ ॲरिस्टॉट-लला अभिप्रेत होता काय, याची स्पष्टता कुलकर्ण्यांनी केलेली नाही. वास्तविक ॲरिस्टॉटल एवढेच म्हणतो की, शोकांतिका करुणा आणि भीती यांच्या साहा-य्याने तसल्या भावनांचे कॅथार्सिस घडवून आणते. कारुण्याला जन्म देणाऱ्या अनुकंपा व भय या दोनच भावनांचा कॅथार्सिसमध्ये विचार केलेला आहे. यातही 'स्व'ला चिकटलेल्या स्वार्थी अशा अनुकंपा व भीती या भावनांचे विरेचन होते, असा अर्थ निघत नाही. ॲरिस्टॉटल म्हणतो, "For pity is occasioned by undeserved misfortune, and fear by that of one like ourselves " केवळ 'स्व'ला चिकटलेल्या अनु-कंपा व भीती या भावांचे नव्हे तर आपणासारख्या व्यक्तीच्या दैवदुर्विलासाने निर्माण होणाऱ्या सर्वच अनुकंपा व भीती या भावांचे ( त्याचे प्रमाण कसे ठरवावे ? ) विरेचन होते, असेच ॲरिस्टॉटलला म्हणायचे असे दिसते.

अटळ शक्ती अथवा दैवी शक्ती यापुढे नाय-काच्या शोकांतिकेच्या अवलोकनाने स्वतःविषयी तुच्छता वाटावी, हा विरेचनार्थ धार्मिक दृष्टीने समर्थन करणाऱ्यांनी केलेला आहे. ( रॉफेलने शोकांतिकेचे कार्य नेमके याविरोधी आहे, अशी भूमिका मांडली आहे. ) पण कोणत्याही विशिष्ट भावांना चिकटलेला ' स्व ' गळून पडावा, सर्वच भावांत व रसांत 'स्व' चे विरेचन व्हावे, मग उर-लेल्या शुद्ध भावांचा रसास्वाद लाभावा, हा कुलकर्णी यांनी कॅथार्सिसचा केलेला अर्थ तर्कशुद्ध तर नाहीच, पण अतिविस्तारवादी मात्र आहे. ' स्व ' च्या अस्वच्छ भागाचे विरेचन प्रत्येक कलाप्रक्रियेतच नव्हे तर इतर नित्याच्या सांस्कृतिक जीवनक्षेत्रात नेहमी घडत असते, सुसंस्कृत माणूस ' स्व ' ची स्वार्थी जाणीव विसरण्याचा प्रयत्न करीत असतो, हे मानता येईल. पण त्याचा ॲरिस्टॉटलच्या अथवा त्या परंपरेतील कॅथार्सिसशी काही एक संबंध नाही. अशुद्ध भावांची विस्मृति ही रसप्रक्रियेत घडणारी क्षुल्लक व अजागृत प्रक्रिया आहे. रसप्रक्रियेत अथवा परिणामी तिचे महत्त्व नाही. शुद्ध भावांचे मनावर संस्कारपूर्ण आक्रमण रसप्रक्रियेत घडत असते व ते वाचकांना वा प्रेक्षकांना भावसंपन्न बनविते. उदात्तीकरण हा ललित कलांचा परिणाम मानल्या-नंतर ' स्व ' च्या अशुद्धतेचे विसर्जन होते, यात खास नवल कोणते ? आणि त्याचे कॅथार्सिसशी नाते काय ?

## कॅथार्सिसचे सामर्थ्य

आमच्या मते, ललितकृतीत स्व-विसर्जनापेक्षा ' स्व ' प्रगटीकरणाची प्रक्रियाच घडत असते.

आत्माविष्कार (Ego-expression) ही सर्वमूलक सहजप्रवृत्ति आहे. या सहजप्रवृत्तीभोवती निरनिराळया भावांची असंख्य वलये तयार होतात. त्याच्या सुसह्य आस्वादातून रसप्रक्रिया घडते. ललितकृतीतील भावांशी व्यक्ती आपल्या भावनांचे समानत्व नकळत शोधत असते. या अर्थाने ललितकृति भावपरिणामाच्या दृष्टीने 'स्व' मधील भावांचा विस्तार करते, संकोच करीत नाही. 'स्व'ची प्रतिष्ठायुक्त जाणीव वाढविते, कमी करीत नाही.

फांटेनेल (Fontenelle) चे म्हणणे येथे लक्षात घेण्यासारखे आहे. तो म्हणतो,

"I have never understood how passions are purged by passions themselves. ...... If anyone is purged by this means, good luck to him; still, I do not quite see what is the good of being cured of pity."

या दृष्टीने पाहिले तर खरोखरच कॅथार्सिसच्या सिद्धान्ताला उपयुक्त उपपत्तीच्या दृष्टीने आज रजा देण्याची वेळ आली आहे. कमीतकमी त्याच्या विस्ताराला तरी पायबंद घातलाच पाहिजे. शोकांतिकेपुरतीच कॅथार्सिसच्या सिद्धान्ताला मर्यादा घालावी. आधुनिक करुण काव्यालाही तो लावू नये. 'बी' कवीच्या 'कमला' या कथाकाव्यात आपले कुठले कॅथार्सिस होते, हे सांगणे सोपे नाही. ओढाताण करून काहीही सांगता येईल, पण ते तर्कशुद्ध ठरणार नाही.

शोकांतिकेपुरतीच कॅथार्सिसच्या अर्थाची मर्यादा ठेवून, आम्ही कॅथार्सिस म्हणजे भावनांच्या दर्शनाने अथवा परिचयाने लाभणारे सामर्थ्य, असा अर्थ करणे सोयीचे मानतो.

नियतीविरोधी संघर्षात प्रतिकूल शक्तीपुढे न वाकणाऱ्या व्यक्तीच्या भावकल्लोळाचे दर्शन शोकांतिकेत घडते. या भावकल्लोळाचा आस्वाद प्रेक्षक एकाच वेळी वस्तुनिष्ठपणे व आत्मनिष्ठपणेही घेत असतो. शोकांतिका म्हणजे व्यक्तीच्या आत्मविकासविरोधी शक्तीशी होणाऱ्या संघर्षाची असफल कथा. प्रत्येक व्यक्ति असला संघर्ष आपल्या जीवनात या ना त्या स्वरूपात लढत असते. या संघर्षातील चित्रणातून भय व अनुकंपा यासारख्या भावनांचे विरेचन घडत असेल तर ते या अर्थाने की, भय, अनुकंपा इत्यादि भावनांच्या दर्शनाने अथवा परिचयाने मानवात दुबळेपणा, कचखाऊपणा येऊ नये तर या भावांना चिकटलेल्या दुबळेपणाचे विरेचन व्हावे. हेच कॅथार्सिसमधील मूलतत्त्व असावे. आपल्यापेक्षा बलवत्तर शक्तीमुळे आपला पराजय होणार, हे जाणूनही, मोडणार पण वाकणार नाही, या प्रवृत्तीची व्यक्ती शोकान्तिकेची नायक ठरते. तिचा लौकिक पराजय पण आत्मिक विजय होतो. या व्यक्तीची जीवनकथा पाहून आपल्या मनात भय व अनुकंपा या भावना निर्माण होतात. पण या खचविणाऱ्या नसून खंबीर बनविणाऱ्या असतात. अटळ संघर्षासाठी अंतिम कारुण्य जाणूनही मानव समर्थ व्हावा, विरोधी शक्तीचे त्याला भय तर वाटू नये, पण स्वतःविषयी पराभवाची अनुकंपाही वाटू नये, भयाचे व अनुकंपेचे शोकांतिकेत दर्शन घडवूनही शेवटी आत्मबल देणारा हा सुखद परिणाम घडावा, हेच शोकांतिकेतील विरेचनाचे सामर्थ्य होय. आणि ते शोकांतिकेपुरतेच सत्य आहे.

याच एका अर्थाने ॲरिस्टॉटलच्या "The emotions aroused serve a social end, that of Catharsis." या म्हणण्याचे समर्थन होऊ शकते. नाहीतर रॅफेलच्या म्हणण्याप्रमाणे 'कॅथार्सिस' हा एक संपलेला खेळ आहे हे मानणेच इष्ट होय.

---








डॉ. वा. वि. मिराशी

# कालिदासविषयक बादरायणी संशोधन :१:

अस्माकं बदरीचक्रं युष्माकं बदरीतरुः ।
बादरायणसंबंधः ... ॥

अलीकडे कालिदासविषयक प्रश्नांचा ऊहापोह करणारे दोन ग्रंथ प्रसिद्ध झाले आहेत. श्री. अ. ज. करंदीकर यानी 'अशोक ते कालिदास' या ग्रंथांत कालिदासाचा आश्रयदाता विक्रमादित्य, त्याने स्थापिलेला संवत्, कालिदासाच्या ग्रंथांत आलेले त्याचे वर्णन, कालिदासाच्या ग्रंथांची पार्श्वभूमि, कालिदास आणि अश्वघोष, अथेन्सच्या कवीचा कालिदासावर प्रभाव इत्यादि कालिदासविषयक अनेक प्रश्नांची चर्चा आपल्या नेहमीच्या पद्धतीने केली आहे. दुसरा ग्रंथ डॉ. टी. जी. माईणकर याचा Kalidasa: His Art and Thought (कालिदास: त्याची कला व विचार). ह्यात कालिदासाचे सांख्यकारिकाकर्ता ईश्वरकृष्ण याच्याशी तादात्म्य, त्यांच्या ग्रंथांचा अनुक्रम, त्यांच्या काव्यगुणाची चर्चा, कालिदासाची काव्यकला इत्यादि विषय चर्चिले आहेत. दोन्ही ग्रंथांत अनेक वादग्रस्त प्रश्नांची चर्चा आली असून सत्यान्वेषणाकरिता तिचे परीक्षण होणे अवश्य आहे. तसा प्रयत्न प्रस्तुत लेखात केला आहे.

प्रथम श्री. करंदीकरांचा ग्रंथ घेऊ. त्यांच्या नेहेमीच्या पद्धतीप्रमाणे याही ग्रंथात त्यांनी शिवराळ भाषेचा सढळ हाताने उपयोग केला आहे. प्रतिपक्षाची टवाळकी, त्याच्यावर अवास्तव हेतूंचा आरोप आणि कुत्सित टीका, यांचा आढळ प्रस्तुत ग्रंथात अनेक ठिकाणी येतो. 'डॉ. अळतेकर हे अज्ञ आचार्य होते', 'डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांनी झाडूवाल्याच्या पद्धतीची विधाने केली' असे म्हणून आपण मात्र सर्वतन्त्रस्वतंत्र असून इतरांच्या चिकित्सकपणाच्या मर्यादा किती संकुचित आहेत हे दाखवित आहो अशी शेखी मारली आहे. आपल्या ग्रंथातील प्रमुख सिद्धांताना आधीच लोकमान्यता मिळाली असल्यामुळे आपल्या प्रतिपक्ष्यांना ग्रंथातील भाषेसंबंधी खडे फोडण्याशिवाय कामच उरले नाही असा जबरा आत्मविश्वासही त्यांनी प्रकट केला आहे. आपल्या भाषेच्या तिखटपणाचे ते असे समर्थन करतात की वृत्तपत्रासारख्या 'वाह्यात्' (हा त्यांचाच शब्द) व्यवसायात आपले जीवन व्यतीत झाले असल्यामुळे आपणास राजसभेतील (अर्थात् सभ्य) भाषेचा परिचय झालेला नाही. त्यांच्या तथाकथित लोकमान्य सिद्धांताचे परीक्षण त्यांच्यासारख्या भाषेत व शिवराळ पद्धतीने करणे आम्हास शक्य नाही. म्हणून सभ्य भाषेत आणि विद्वन्मान्य चिकित्सक पद्धतीने त्यांच्या सिद्धान्तांचा फोलपणा दाखविण्याचा आम्ही प्रयत्न करणार आहो.

## करंदीकरांचे 'लोकमान्य' सिद्धान्त

प्रथम श्री. करंदीकर यांचे लोकमान्य सिद्धांत शक्य तो त्यांच्याच शब्दात देऊ—

"विक्रमादित्य – एखाद्या राजाचे ऐतिहासिक अस्तित्व हे सामान्यतः त्याच्या वंशेतिहासावरून सिद्ध होते. केवळ नाण्यांनी, ताम्रपटांनी किंवा शिलालेखांनीच सिद्ध होत नाही. मेरुतुंगाच्या थेरावलीवरून असे कळते की विक्रमाचा पिता गर्दभिल्ल हा मौर्य नृपति अशोकाचा नातु जो सम्प्रति त्याचा वंशज होता. कथासरित्सागरामध्ये विक्रमराजा परमार वंशात जन्मला असे म्हटले आहे खरे, पण त्याचे कारण संप्रति हा स्वतःला परमार्हत म्हणवीत असे. परमार हे 'परमार्हत' याचे संक्षिप्त रूप!

जैनमुनि कालकाचार्य याने आपल्या सरस्वती नामक भगिनीला (बलात्काराने) संन्यास दीक्षा दिली होती. स्त्रियांना संन्यासदीक्षा देणे हा कौटिलीय अर्थशास्त्राप्रमाणे दण्डय अपराध आहे. म्हणून गर्दभिल्ल राजाने तिचे हरण करून तिला आपल्या अन्तःपुरात घातले. कन्याहरण हे क्षत्रियांना विहित आहे ही गोष्ट सुप्रसिद्ध आहे. राजाच्या अन्तःपुरात गेल्यावर सरस्वती उपपत्नी नव्हे तर पट्टराणी झाली होती हे डोळस वाचकांना सहज दिसून येण्यासारखे आहे. या स्वाभाविक घटनेला पुरावा नको.

ही सरस्वतीच विक्रमाची माता असावी. जैनानी तिला शीलमती असे नांव ठेवले. या नावामुळेच विक्रमाला विषमशील असे नांव ठेवले असावे. कालकाचार्य हा मूळचा मगध देशातील राजपुत्र होता. म्हणून त्याच्या भगिनीला मागधी म्हणत. कालिदासाने रघुवंशात रघूची माता सुदक्षिणा हिचा मागधी म्हणून उल्लेख केला आहे याचे कारण रघूचे वर्णन करताना विक्रमादित्यच कालिदासाच्या मनश्चक्षूपुढे होता हे होय. 'नदीमिवान्तःसलिलां सरस्वतीं नृपः ससत्त्वां महिषीममन्यत' या रघुवंशातील उक्तीत 'सरस्वती' हे नाव कालिदासाने का योजले आहे हे आता वाचकांच्या लक्षात येईल. गर्दभिल्ल राजा संध्याकाळी फिरावयास गेला असता त्याने मैत्रिणीसह सरस्वतीला पाहिले असे प्रभावकचरितात म्हटले आहे. यावरून कालिदासाने शाकुंतलात झाडाना पाणी घालण्याचा प्रसंग घातला आहे. सरस्वतीच्या नावाचा आणखी एक महत्त्वाचा उल्लेख विक्रमोर्वशीयाच्या भरतवाक्यात–

परस्परविरोधिन्योरेकसंश्रयदुर्लभम् ।
संगतं श्रीसरस्वत्योर्भूतयेऽस्तु सदा सताम् ॥

–आला आहे. विक्रमाच्या पित्याच्या सदनी श्री होती तेव्हा सरस्वती नव्हती आणि सरस्वती आली तेव्हा श्री तेथून निघून गेली. म्हणून आता विक्रमाच्या राजवटीत तरी तसा प्रकार न घडो अशी कवीने भगवंतापाशी प्रार्थना केली आहे !

विक्रमाच्या पित्याचे नांव जैन ग्रंथातून सामान्यतः गर्दभिल्ल असे आले असले तरी ते त्याचे खरे नाव नव्हते. त्याचे खरे नाव दर्पण. याचा उल्लेख सीतात्यागापूर्वी आपल्या बंधूना उद्देशून रामाने केलेल्या खालील भाषणात आला आहे :

राजर्षिवंशस्य रविप्रसूतेरुपस्थितः पश्यत कीदृशोऽयम्
मत्तः सदाचारशुचेः कलंकः पयोदवातादिव दर्पणस्य ।

–यात दर्पणराजावरील समकाली जनापवाद हा रामावरील जनापवादासारखाच निराधार आहे असे कवीला सुचवावयाचे आहे. सरस्वतीहरणानंतर कालकाचार्य हा वेड पांघरून असंबद्ध बडबडत उज्जैनीत फिरू लागला आणि राजाला दोष देऊ लागला. त्याला अनुलक्षून कवीने 'पयोदवात' असा शब्द योजला आहे. पयोद म्हणजे पाणी देणारा काळा ढग आणि कालक शब्दाचाही काळा ढग ( काल+क ) असाच अर्थ होतो. 'वात' शब्दाचा वातविकार असाही अर्थ होत असतो हे सर्वांना माहीत आहेच.

'अनृणां मेदिनीं कृत्वाचीकरद्वत्सरं निजम्' या प्रभाचंद्रसूरीच्या वचनाने विक्रमचरित्रावर अगदी अभिनव प्रकाश पडतो. विक्रमसंवताचा आरंभ कार्तिकात होतो. विक्रमाने कार्तिकाच्या पूर्वी लोकाना अनृणी केले असते तर शेतातील धान्य घरी येण्यापूर्वीच शेतकऱ्यांना पुनः ऋण करावे लागले असते आणि कार्तिकाच्या नंतर जर लोकांना अनृणी केले असते तर अगोदरच सावकारांनी ऋणाच्या फेडीकरिता त्यांचे धान्य नेऊन त्यांच्यावर उपासमारीची पाळी आणली असती. संस्कृतज्ञांच्यामध्ये सामान्यतः नसणाऱ्या व्यावहारिक दृष्टीने विचार केला म्हणजे विक्रमसंवताचे वैशिष्ट्य स्पष्ट होते."

## या सिद्धान्तांचे परीक्षण

श्री. करंदीकरांच्या ग्रंथातील काही मासलेवाईक तर्कटांचा निर्देश वर केला आहे, त्यावरून त्यांच्या चिकित्सकपणाची वाचकांस कल्पना येईल. अशी तर्कटे सर्व ग्रंथभर विखुरली आहेत. त्यांचा उल्लेख करून परीक्षण करावयाचे म्हटले तर अनेक ग्रंथ लिहावे लागतील. कालिदासाच्या ग्रंथातील मागधी, सरस्वती, दर्पण, पयोदवात इत्यादि शब्दांवरील पूर्वोक्त बादरायण पद्धतीचे श्लेष इतके बालिश आहेत की तज्ज्ञ वाचकांच्या ते सहज लक्षात येतील. सामान्य वाचकांनाही ते विलक्षण वाटल्यावाचून राहणार नाहीत. तेव्हा त्यांचे निराकरण करण्यात वेळ न घालविता त्यांचे मुख्य सिद्धांत– विक्रमादित्याचे ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकातील अस्तित्व आणि कालकाचार्यांची भगिनी सरस्वती ही त्याची माता– यांचे परीक्षण करू.

## कोरीव लेखांचा पुरावा विरुद्ध

एखाद्या राजाचे ऐतिहासिक अस्तित्व केवळ नाण्यांनी किंवा कोरीव लेखांनी सिद्ध होत नाही हे खरे आहे, पण नाणी किंवा कोरीव लेख हे समकालीन पुरावे असल्याने त्यांचे महत्त्व अनन्यसाधारण असते. तसा पुरावा विक्रमादित्याच्या बाबतीत नाही हे श्री. करंदीकरही मान्य करतात. किंबहुना कोरीव लेखांचा उपलब्ध असलेला पुरावा त्यांच्या सिद्धांताच्या विरुद्ध






जातो. डॉ. अळतेकर यांनी हा पुरावा डॉ. बेलवलकर गौरव ग्रंथातील The Riddle of the Vikrama Era (विक्रमसंवताचे कोडे) या लेखात सविस्तर मांडला आहे तो पाहावा. या संवताच्या पहिल्या हजार वर्षांतील ६२ कोरीव लेखांपैकी पन्नास लेखात त्या कालाचा निर्देश फक्त संवत् या संज्ञेने केला आहे, तीन लेखात त्याला मालव, सात लेखात कृत, तीन लेखात मालव आणि कृत आणि फक्त शेवट शेवटच्या दोन लेखात विक्रम म्हटले आहे. नंतरच्या, विशेषतः गुजरातच्या चौलुक्यवंशी राजांच्या लेखात मात्र विक्रमादित्याचे नाव त्या संवताला लावलेले दिसते. आरंभी आरंभीच्या लेखात त्याला विक्रमादित्याचा संवत् म्हणत नव्हते एवढेच नाही तर त्याला 'मालव' व 'कृत' अशी दुसरी नावे होती. तेव्हा हा संवत् विक्रमादित्याने स्थापलेला नसून तो मालवगणाच्या विजयप्रसंगी सुरू झाला होता. मालवांनी त्या प्रसंगी पाडलेल्या नाण्यांवर 'मालवानां जयः' असे शब्द आहेत, कदाचित् त्या काळी 'कृत' नावाचा कोणी मालवगणाचा नायक असेल म्हणून त्याचेही नाव त्या कालाच्या आरंभीच्या लेखात त्याशी संबद्ध झाले असेल असे अनुमान डॉ. अळतेकरांनी केले आहे ते कोणाही निराग्रही मनुष्यास पटेल.

## इतर पुरावाही विरुद्ध

कोरीव लेखाच्या अभावी वाङ्मयाचा, वंशेतिहासाचा किंवा तत्कालीन परिस्थितीचा पुरावा खिस्तपूर्व पहिल्या शतकातील विक्रमादित्याच्या अस्तित्वाला अनुकूल आहे काय हे आता आपण पाहू.

विक्रमादित्याची कथा अनेक ग्रंथात– कथासरित्सागर आणि बृहत्कथामंजरी या प्राचीन प्राकृत भाषेतील बृहत्कथेच्या रूपांतरात, प्रभावकचरितात, कालकाचार्य कथानकात, भविष्यपुराणात आणि द्वात्रिंशत्पुत्तलिकेत– आली आहे. हे सर्व ग्रंथ खिस्तोत्तर दहाव्या–अकराव्या शतकानंतरचे आहेत. व त्यांचा विक्रमादित्याच्या पित्याच्या बाबतीत एकमेकाशी मेळ नाही. विक्रमादित्याची कथा गुणाढ्याच्या बृहत्कथेत होती काय याविषयी पुरावा नाही. पण तिच्या इ. स. च्या अकराव्या शतकात केलेल्या कथासरित्सागर व बृहत्कथामंजरी या रूपांतरात विक्रमादित्य हा महेन्द्रादित्य राजाचा पुत्र होता असे म्हटले आहे. प्रभावकचरितात गर्दभिल्ल राजानंतर काही काळाने विक्रमादित्य सार्वभौम राजा होऊन गेला असे म्हटले आहे, पण त्या दोघांचा पिता-पुत्रसंबंध होता असा उल्लेख नाही. भविष्यपुराणात त्याच्या पित्याचे नांव गंधर्वसेन असे आले आहे. द्वात्रिंशत्पुत्तलिकेत तो गर्दभाचे रूप घेतलेल्या एका गन्धर्वाचा पुत्र होता असे म्हटले आहे. पुराणातील राजवंशावलीत खिस्तोत्तर चौथ्या शतकापर्यंत उत्तर, मध्य व दक्षिण भारतात होऊन गेलेल्या अनेक राजांचा व राजवंशांचा निर्देश आहे पण त्यात विक्रमादित्याचे नाव नाही. पुराणांचा उद्देश राजवंशावलि देण्याचा असल्यामुळे खिस्तपूर्व पहिल्या शतकात विक्रमादित्यासारखा महाप्रतापी संवत्संस्थापक राजा होऊन गेला असल्यास त्याचे नांव यावयास पाहिजे होते. हे प्रमाण बलवत्तर आहे. ते अभावात्मक प्रमाण (argumentum ex silentio) नव्हे. पुराणात गर्दभिल्ल राजवंशाचा उल्लेख येतो खरा, पण तो राजवंश सातवाहनांच्या अस्तानंतर म्हणजे खिस्तोत्तर २५० नंतर उदयास आला असे पुराणात स्पष्ट म्हटले आहे.

> अन्ध्राणां संस्थिते राज्ये तेषां भृत्यान्वया नृपाः ।
> सप्तैवान्ध्रा भविष्यन्ति दशाभीरास्तथा नृपाः ।
> सप्त गर्दभिनश्चैव शकाश्चाष्टादशैव तु ॥

यात उल्लेखिलेले राजवंश अन्ध्रानंतर (सातवाहनानंतर) उदयास आले. त्यांतील आभीरांनी तथाकथित कलचुरि-चेदि शक (आरंभ इ. स. २५०) स्थापला हे आम्ही इतरत्र सिद्ध केले आहे. गर्दभिन् किंवा गर्दभिल्ल राजे त्या सुमारासच पुढे आले असावे. त्या कालाच्या अगोदर त्या राजवंशाचा उल्लेख पुराणात आला नाही. तेव्हा विक्रमादित्य त्या राजवंशात झाला असणे शक्य नाही.

## कथासरित्सागरातील विक्रमकथा ऐतिहासिक नाही.

कथासरित्सागरादि ग्रंथात ज्या महेन्द्राचे नाव विक्रमादित्याचा पिता म्हणून येते त्याचा इतिहासात मागमूस नाही. नाही म्हणावयास गुप्त नृपति कुमारगुप्त याला महेन्द्रादित्य हे बिरुद होते व त्याचा मुलगा स्कन्दगुप्त याने विक्रमादित्य पदवी धारण केली होती असे त्या दोघांच्या नाण्यांवरून सिद्ध झाले आहे. पण हे राजे खिस्तोत्तर पाचव्या शतकात होऊन गेले. त्यांचा संवत्संस्थापक विक्रमाशी कोणत्याही प्रकारचा संबंध जोडता येत नाही. कदाचित् त्याच्यावरून महेन्द्रपुत्र विक्रमाची कथा प्रचलित झाली असेल.



अनुक्रमणिका






याशिवाय आणखी एक बलवत्तर प्रमाण हे की कथासरित्सागरात विक्रमाच्या विजयांचे व त्याला करभार देणाऱ्या राजांचे जे वर्णन आले आहे त्यावरून तो विक्रम ऐतिहासिक पुरुष होता असे मुळीच म्हणता येणार नाही. या विषयी डॉ. अळतेकर यांच्या सह्याद्रि, डिसेंबर १९४३, मधील लेखातील पुढील उतारा पहावा–

"या विक्रमादित्याने –

सापरान्तश्च देवेन निर्जितो दक्षिणापथः ।
मध्यदेशः ससौराष्ट्रः सबंगांगा च पूर्वदिक् ।
सकाश्मीरा च कौबेरी काष्ठा च करदीकृता ॥

कोकण, काठेवाड, सर्व दक्षिण देश, काश्मीरपर्यंतचा उत्तर देश, व बंगालपर्यंतचा पूर्व प्रदेश सर्व जिंकला होता असे वर्णन आढळते, व त्यास करभार देण्याकरिता गौड देशाचा शक्तिकुमार, कर्णाट देशाचा जयध्वज, लाट देशाचा विजयवर्मा, काश्मीर देशाचा सुनन्दन, सिंध देशाचा गोपाल व पारसीक देशाचा निर्मूक असे राजे आले होते असेही विधान पुढे १८, ३, ३-४ मध्ये केले आहे. इ. स. पूर्वीच्या पहिल्या शतकात सिंध व पंजाब मध्ये शकांचे राज्य होते, व रूढ परंपराही विक्रमादित्याने या शकांचा पराभव केला असेच मानते, कथासरित्सागरातील विक्रमादित्य जर संवत्संस्थापक असता तर त्याने सिंध व पंजाबमध्ये शकांचा कसा पराभव केला याचे वर्णन आले असते; त्या ऐवजी सिंधमध्ये गोपाल व काश्मीरमध्ये सुनंदन या हिंदु राजांचीच पराजित राजांच्या यादीत नांवे आढळतात ! महाराष्ट्र व कर्नाटक या प्रांतावर इ. स. च्या पूर्वी पहिल्या शतकात सातवाहनांचे राज्य होते, पण ज्या कर्नाटकच्या जयध्जव राजाचा पराजित राजांच्या यादीत उल्लेख आढळतो त्याच्या नावाचा मागमूसही शिलालेखातील अगर पुराणातील सातवाहन राजांच्या वंशावळीत कोठे सांपडत नाही. बंगालकडे या वेळी शुंग व कण्व वंशाचे राज्य होते, पण त्यांच्या वंशावळीत शक्तिकुमाराचा उल्लेख कोठेच नाही. तात्पर्य असे की, इ. स. पूर्वी ६० च्या सुमारास जे राजे हिंदुस्थानात निरनिराळ्या प्रांतात राज्य करीत होते असे पुराणे, शिलालेख, नाणी, वगैरेंच्या पुराव्यावरून सिद्ध झाले आहे त्यापैकी एकाचाही उल्लेख कथासरित्सागरातील विक्रमादित्याच्या दिग्विजयात नाही. उलटपक्षी या ग्रंथात दिलेली राजकीय परिस्थिति ऐतिहासिक पुराव्याशी सर्वस्वी विसंगत आहे."

समकालीन कोरीव लेख, नाणी, पुराणादि वाङ्मय यावर विश्वास ठेवावयाचा किंवा हजार वर्षानंतर लिहिलेल्या ग्रंथातील विक्रमविषयक भाकडकथा ग्राह्य मानावयाच्या याचा विचार वाचकांनी करावा.

## जैन ग्रंथातील विक्रमविषयक – गाथा व श्लोक प्रक्षिप्त

वास्तविक विक्रमाने शकांचा पराजय करून आपला संवत् स्थापला आणि त्यानंतर १३५ वर्षांनी शक राजांनी आपला संवत् सुरु केला या अर्थाच्या ज्या प्राकृत गाथा किंवा संस्कृत श्लोक कालकाचार्य कथानकात, जैन पट्टावलीत व प्रभावकचरितात आढळतात त्या गाथा किंवा ते श्लोक त्या त्या ग्रंथांत मागाहून घुसडलेले आहेत हे कै. डॉ. अळतेकरांनी आपल्या पूर्वोक्त लेखात उत्तम रीतीने सिद्ध केले आहे. कालकाचार्य कथानकात कालकाचार्याने बोलावलेल्या शकांनी गर्दभिल्ल राजाचा उच्छेद केल्याचे वर्णिल्यावर जैन ग्रंथकार त्या शकांचा उच्छेद पुढे विक्रमादित्याने केला असे सांगतील हे असंभाव्य वाटते आणि खरोखरीच खिस्तोत्तर तेराव्या शतकानंतर लिहिलेल्या कालकाचार्यकथानकाच्या २४ आवृत्त्यांपैकी १६ आवृत्त्यात विक्रमादित्याने शकांचा उच्छेद करून आपला संवत् स्थापल्याचा उल्लेख नाही. इतर आवृत्त्यात हे आपण प्रसंगवशात् सांगत आहो असे विधान आहे. उदाहरणार्थ प्रभावकचरितातील खालील श्लोक पाहा–

शकानां वंशमुच्छेद्य कालेन कियतापि हि ।
राजा श्री विक्रमादित्यः सार्वभौमोपमोभवत् ॥
स चोन्नतमहासिद्धिः सौवर्णपुरुषोदयात् ।
मेदिनीमनृणां कृत्वाचीकरद्वत्सरं निजम् ॥
ततो वर्षशते पञ्चत्रिंशता साधिके पुनः ।
तस्य राज्ञोऽन्वयं हत्वा वत्सरः स्थापितः पुनः ॥
इति प्रसङ्गतोऽजल्पि प्रस्तुतं प्रोच्यते ह्यदः ॥

हेमचंद्राचा गुरु देवेन्द्रसूरि याच्या इ.स. १८५० च्या सुमारास लिहिलेल्या कालकाचार्याच्या कथेत विक्रम राजाने शकवंशाचा उच्छेद केल्यावर आपला शक स्थापला इत्यादि माहिती वरीलप्रमाणेच दिल्यावर खालील गाथा आली आहे–

सगकालजाणणात्थं एयं पासंगिकं समक्खायं ।
मूलकहासंबद्धं पयग इव भणए इण्हिं ॥

म्हणजे 'शककाल केव्हा सुरू झाला हे लोकास माहीत व्हावे म्हणून वरील गाथा प्रस्तुत कालकाचार्याच्या कथेशी असंबद्ध असल्या तरी दिल्या आहेत.' या विधानावरून या गाथा व हे श्लोक मूळच्या कालकाचार्य कथेत नसून नंतर ते तीत घातले गेले हे उघड आहे.

विक्रमादित्याने शकांचा उच्छेद करून आपला संवत् स्थापिला ही माहिती मुख्यतः कालकाचार्यकथा, प्रभावक चरित, जैन पट्टावली इत्यादि जैन ग्रंथावर आधारली आहे. तिचा पायाच असा निखळून पडला आहे.

## विक्रमादित्याच्या मातेविषयी करंदीकरांच्या संशोधनाचे परीक्षण

विक्रमादित्याच्या पित्याचे नांव कथासरित्सागर, भविष्यपुराण, द्वात्रिंशत्पुत्तलिका इत्यादि ग्रंथात भिन्न भिन्न रूपाने दिले आहे हे मागे दाखविले आहे. आता त्याच्या मातेचे नाव सरस्वती होते हा जो अभिनव शोध करंदीकरांनी लावला आहे त्याचे परीक्षण करू.

कालकाचार्याने आपली भगिनी सरस्वती हिला तिच्या इच्छेविरुद्ध श्राविका बनविले. स्त्रियांना प्रव्रज्या देणारा दण्डय होतो असे कौटिल्याने आपल्या अर्थ-शास्त्रात म्हटले आहे म्हणून गर्दभिल्ल राजाने तिचे हरण केले असे करंदीकर म्हणतात. वास्तविक प्रभावक-चरिताप्रमाणे सरस्वतीला प्रव्रज्या कालकाचार्याने दिली नसून ती गुणाकर नामक जैनमुनीने दिली होती आणि ती देण्यापूर्वी कालकाला मातापित्यांची अनुज्ञा आणण्याविषयी सांगितले होते.

'प्रव्रज्याऽदायि तैस्तस्य तया युक्तस्य च स्वयम्' हे वचन पाहा (प्रभावकचरित, ४, २४). बरे, काल-काने सरस्वतीला तिच्या इच्छेविरुद्ध प्रव्रज्या दिली असे मानले तरी त्याबद्दल गर्दभिल्लाने कालकाला शासन न करता उलट सरस्वतीलाच बलात्काराने आपल्या अंतः-पुरात घातली हे वड्याचे तेल वांग्यावर काढण्यासारखे झाले नाही काय ? सरस्वती परस्त्री नव्हती. आणि ब्राह्मण कन्याही नव्हती (पृ. १२४) असे म्हणून करंदीकर गर्दभिल्लाच्या या बलात्काराचे समर्थन करतात हे आश्चर्य होय ! पुढे सरस्वती गर्दभिल्लाची पट्टराणी झाली आणि तिला विक्रमादित्य हा पुत्र झाला असे विधान यत्किंचित्‌ही पुरावा नसता करंदीकर ठासून करतात त्यावरून त्यांची चिकित्सक वृत्ति उत्तम रीतीने दिसून येते ! जैन ग्रंथात याला मुळीच आधार नाही इतकेच नव्हे तर कालकाचार्याने गर्दभिल्ल राजाचा उच्छेद केल्यावर सरस्वतीला पुनः श्राविका केले असे स्पष्ट विधान अनेक जैन ग्रंथात केले आहे. उदाहरणार्थ-

(१) 'कालयसूरीहि तओ सा भइणी संजमे पुणो ठविय'
— (देवेन्द्रसूरीकृत कालककथा)

(२) आरोपिता व्रते साध्वी गुरुणाथ सरस्वती ।
आलोचितप्रतिक्रान्ता गुणश्रेणिमवाप च ॥
— (प्रभावकचरित, ४, ८७)

हे उल्लेख पाहा. तेव्हा सरस्वती ही गर्दभिल्लाची पट्ट-राणी म्हणून राहिली नसून पुनरपि श्राविका झाली होती हे स्पष्ट आहे. जैन ग्रंथातून कालकाचार्याची कथा विक्रमादित्याचे ऐतिहासिकत्व सिद्ध करण्या-करिता घ्यावयाची पण त्याच कथेतील सरस्वती नामक श्राविकेबद्दलची सर्व विधाने ग्राह्य मानावयाची नाहीत यात अर्धजरतीय न्यायाचा दोष येतो आणि करंदीकरांचा चिकित्सकपणा किती पोकळ आहे ते सिद्ध होते !

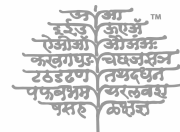
सरस्वती विक्रमादित्याची माता होती या संशो-धनाचा पायाच असा निखळल्यामुळे रघुवंशातील मागधी व सरस्वती या शब्दावरचे श्लेष आता बिन-बुडाचे झाले आहेत. दुसऱ्याचे चिकित्सकत्व संकुचित आहे असे दाखविण्यास निघालेल्या करंदीकरांनी स्वतःस हास्यास्पद करून घेतले आहे.

## 'अथेन्सच्या कवींचा कालिदासावर प्रभाव'

मागे म्हटल्याप्रमाणे करंदीकरांची यासारखी स्व-कपोलकल्पित तर्कटे या ग्रंथांतील प्रत्येक पृष्ठावर विखु-रली आहेत त्यांचे परीक्षण करणे अशक्य आहे. तरीही त्यांच्या ग्रंथातील एका अभिनव संशोधनाची चिकित्सा करणे अवश्य वाटते. त्यांतील ४५ पृष्ठांचे दहावे प्रक-रण त्यांनी अथेन्सच्या कवींचा कालिदासावरील प्रभाव दाखविण्यात खर्च केले आहे. त्यांच्या संशोधनाचे सार असे—

"कालिदासाचे ग्रंथ पढविण्याचा व्यवसाय कर-णाऱ्या सहस्रावधी आचार्यांना आजपर्यंत आपल्या कविकुलगुरूवरील अथेन्स नगरीतील कवींच्या प्रभावाची कल्पना नाही. कालिदासाने शाकलनगरीतील (पंजाबा-तील सध्याच्या सियालकोटमधील) ग्रीक रंगभूमीवर








लोकप्रिय झालेल्या नाटकांच्या अनुकरणाने आपले मालविकाग्निमित्र नाटक लिहिले. त्यांतील गणदास व हरदत्त या नाट्याचार्यांच्या कलहाची कल्पना कालिदासाने अथेन्सचा सुप्रसिद्ध प्रहसनकार ॲरिस्टोफेनिस् याच्या मंडूक या प्रहसनातील एस्कुलस् आणि युरिपिडिस यांच्या भांडणावरून घेतलेली दिसते. मालविकाग्निमित्रातील गणदास हा वस्तुतः कालिदासाचाच रंगभूमीवरील अवतार. भारताच्या वायव्य सीमेवर खिस्तपूर्व पहिल्या शतकात ग्रीकराज्ये व गणराज्ये अस्तित्वात होती. त्या भागातून कालिदास मध्य भारतात आला होता. मालविकाग्निमित्र नाटकात पिंगल वानराचा उपयोग कालिदासाने अग्निमित्र राजाला इरावतीच्या तडाख्यातून सोडविण्याकरिता केला आहे तो त्याला एका ग्रीक नाटकावरून सुचला असावा. कारण त्या नाटकाचे प्लाउटसने लॅटिन्‌मध्ये जे रूपांतर केले आहे त्यात असा प्रसंग आहे. हे साम्य काकतालीय न्यायाने आले नाही. कारण आपल्या देशात वानर हा प्राणी करमणुकीकरिता सहसा पाळत नाहीत, भीक मागण्याकरिता मात्र पाळतात. उलटपक्षी ग्रीसमधील कुटुंबातून इतर अनेक प्राण्यासह वानरही पाळले जात. कदाचित् कालिदासाचे गोत्र कपि असल्याने त्याने या वानराचा उपयोग केला असावा; किंवा कवीच्या व्यवसायासह तो कपीचाही व्यवसाय थोडाफार करीत असल्याने त्याला या संकटप्रसंगी कपीची आठवण झाली असावी !

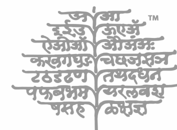
कालिदासाला आपल्या नाटकातील अनेक पात्रे व प्रसंग ग्रीक नाटकावरून सुचलेले दिसतात. उदाहरणार्थ, मालविकाग्निमित्रांतील इरावतीचे सुरापान, विक्रमोर्वशीयातील उर्वशीने आपल्या आयुनामक पुत्राला जन्म देताक्षणीच टाकून देणे, खादाड विदूषकाचे पात्र, उर्वशीचे लतेत झालेले रूपांतर, कुमारवन, उर्वशीहरण, पुरूरवा व उर्वशी यांचा प्रणय, शाकुंतलातील मत्स्योदरात मुद्रिकेची प्राप्ति, शकुंतलेला अनृणी करण्यात मुद्रिकेचा उपयोग, शापाचा मानवी व्यक्तित्व विकसित करण्याकरिता उपयोग, मेघसंदेशाची कल्पना, उज्जयिनीतील महाकालाचे सायंकाळी नृत्य, रघुवंशातील सुवर्णवृष्टि, रघु व दुष्यंत यांचे आकाशगामी रथ, मदनाने एखाद्या व्यक्तीवर बाण सोडण्याची कल्पना, तारकासुराचे आराधन, कुमारसंभवाच्या आठव्या सर्गातील संभोगवर्णन इत्यादि पाहा. इतक्या सूचना मिळूनही कित्येक प्रसंगी ग्रीक नाटकाचा आदर्श न मिळाल्यामुळे कालिदासाने शाकुंतलातील पाचव्या अंकात वेंधळ्यासारखी रचना केली आहे. षण्मासापूर्वी ज्या प्रेयसीसह दुष्यन्ताने दोन तीन आठवडे तरी वनविहार केला होता आणि चौर्यरताचा अपूर्व आस्वाद घेतला होता तिला समक्ष पाहूनही ओळख न पटणे, त्याने शार्ङ्गरव व शारद्वत या कण्वशिष्यांस न ओळखणे, षण्मासापूर्वी त्यांच्या आश्रमात अतिथि म्हणून राहिलो होतो याची शुद्ध नसणे, ही गोष्ट अगदीच असंभवनीय आणि त्यामुळे हास्यास्पद वाटते. ”

## कालिदास वायव्यप्रांतातून आला नव्हता

करंदीकरांच्या भरमसाट संशोधनात अनेक बिनबुडाची तर्कटे आहेत. कालिदास वायव्य प्रांतातून आला होता हे अनुमान तो मालविकाग्निमित्रातील गणदास होय या बिनबुडाच्या कल्पनेवर आधारले आहे. गणराज्ये वायव्य प्रांतातच नव्हती. मगधातील वैशाली येथील लिच्छवींचे गणराज्य कालिदासाच्या अगोदर कित्येक शतकापासून अस्तित्वात होते. मध्यभारतातील सनकानीक हे गणराज्य विदिशेजवळील प्रदेशात गुप्त कालापर्यंत टिकून राहिले होते. ‘दास’ पदान्त नावे गुप्तांचे समकालीन जे विदर्भाचे वाकाटक राजे त्यांच्या अनेक कोरीव लेखात आढळतात. त्यापैकी एका लेखात तर लेखकाचे नाव ‘ कालिदास ’ असेच आले आहे. कालिदासाचे गोत्र कपि होते व तो वानरपालनाचा व्यवसाय करीत होता ही अत्यंत महत्त्वाची नवीन माहिती करंदीकरांना कोणत्या कर्णपिशाचाकडून कळली माहीत नाही. हल्ली भिक्षेकरी वानरांचा उपयोग भिक्षा मागण्याकरिता करीत असले तरी प्राचीन काळी भारतात राजे व श्रीमंत लोक वानर पाळतच नव्हते असे अनुमान करणे हास्यास्पद होईल. याला पुरावाच पाहिजे असेल तर हर्षाच्या रत्नावलीतील (अंक २, श्लो. २) आपली साखळी तोडून अश्वशालेतून राजवाड्यात प्रवेश करणाऱ्या वानराचे वर्णन पाहा –

> कण्ठे कृतावशेषं कनकमयमधः शृङ्खलादामकर्षन्
> क्रान्त्वा द्वाराणि हेलाचलचरणरणत्किङ्किणीचक्रवालः ।








दत्तातङ्को गणानामनुसृतसरणिः सम्भ्रमादश्वपालैः
प्रभ्रष्टोऽयं प्लवंगः प्रविशति नृपतेर्मन्दिरं मन्दुरायाः ॥

हा वानर कोणा भिकाऱ्याचा नसून उदयन नृपतीच्या राजवाड्यात पाळलेला होता. या घटनेची सूचना हर्षाला कोणा ग्रीक नाटकातून मिळाली असणे शक्य नाही; कारण त्या काळी वायव्य प्रांतातही ग्रीक राज्ये अस्तित्वात नव्हती. रंगभूमीवरील पात्रांना भिवविण्याकरिता कालिदासाने शाकुंतलात वन्य हस्तीचा उपयोग केला आहे. पिंगल वानराचा उपयोग केल्यामुळे तो वानरपालाचा व्यवसाय करीत होता असे अनुमान करावयाचे तर शाकुंतलातील पूर्वोक्त घटनेवरून तो हत्तीही पाळत होता असे मानावे लागेल! अशा तर्कटांनी करंदीकर स्वतःस हास्यास्पद करून घेत आहेत.

## ग्रीक नाटकांचा प्रभाव असंभवनीय

कालिदासाच्या नाटकात ग्रीक नाटकाचे अनुकरण केल्याची जी उदाहरणे करंदीकरांनी दिली आहेत तीत अनेक ठिकाणी दूरान्वय आहे. इरावतीच्या सुरापानाकरिता ग्रीक नाटके धुंडाळण्याची जरूरी नाही. स्त्रियांच्या सुरापानाचे वर्णन संस्कृत वाङ्मयात अनेक ठिकाणी आढळते. ( संशोधन मुक्तावलि, सर १, पृ. ३६ ). इतरही पात्रे व घटना कालिदासाला स्वतंत्रपणे सुचणे अशक्य नाही. करंदीकरांनी दाखविलेली सर्व पात्रे व घटना कालिदासाने ग्रीक नाटकातून घेतल्या असल्यास तो **शेवटपर्यंत** मठ्ठ बुद्धीचा राहिला होता असे अनुमान करावे लागेल. करंदीकरांस हे मान्य आहे असे दिसते; कारण शाकुंतलाच्या पाचव्या अंकातील असंभवनीय व हास्यास्पद घटना कालिदासाला ग्रीक नाटकाचा आदर्श न मिळाल्यामुळे झाल्या आहेत असे ते मानतात! बिचारा कालिदास स्वर्गात म्हणत असेल 'मला या मित्रापासून सोडवा.' वास्तविक पाहता शाकुंतलाच्या पाचव्या अंकात कालिदासाची चूक झाली नसून करंदीकरांनाच दुर्वासाच्या शापाचा प्रभाव समजला नाही असे म्हटले पाहिजे. त्या शापाने दुष्यन्ताला केवळ शकुंतलेची विस्मृति झाली असे नसून कण्वाश्रमातील सर्वच घटना आठवेनाशा झाल्या असा कालिदासाचा अभिप्राय आहे. ग्रीक नाटकात कालिदासाच्या नाटकातल्या सारखी पात्रे व घटना शोधण्याच्या भरात करंदीकरांना कालिदासाच्या ग्रंथांचेच मर्म समजले नाही असे म्हणावे लागते. अति शहाणा त्याचा बैल रिकामा! दुसरे काय?

## करंदीकरांचा परधार्जिणेपणा

कालिदास गुप्तकालात होऊन गेला असे मानणारे विद्वान् त्याच्या आणि अश्वघोषाच्या ग्रंथात काही ठिकाणी दिसणाऱ्या आश्चर्यकारक कल्पनासाम्याची आणि उक्तिसाम्याची उपपत्ति कालिदासाने अश्वघोषाचे दोष टाळून व मधुकर वृत्तीने त्याच्या काव्यातील सुंदर असाच भाग घेऊन आपले ग्रंथ रचले असे मानून लावतात, पण त्याने करंदीकरांचे पित्त खवळून आमचा हिंदु कालिदास अश्वघोषासारख्या बौद्ध भिक्षूच्या दाराशी तिष्ठत होता ही कल्पना तरी आमच्या विश्वविद्यालयातील आचार्यांस करवते कशी?' असे तळमळीचे उद्गार त्यांनी मागे सह्याद्रि, मार्च १९४९, मधील लेखात काढले होते. तेच करंदीकर आता कालिदास अगदी नेहमीची पात्रे व साध्या घटना याकरिता ग्रीक नाटककारांवर अवलंबून होता असे येन केन प्रकाराने सिद्ध करण्याची निष्फळ खटपट करतात हे पाहून मौज वाटते. बौद्धांचा दीर्घ द्वेष आणि परधार्जिणेपणा — दुसरे काय?

## कालिदासाच्या गुप्तकालीनत्वावर घेतलेल्या आक्षेपांचे परीक्षण

करंदीकरांच्या पुस्तकाची रजा घेण्यापूर्वी त्यांनी कालीदासाच्य गुप्तकालीनत्वावर जे आक्षेप घेतले आहेत त्यांचेही परीक्षण करणे जरूर आहे. ते प्रथम त्यांच्याच शब्दात देऊन नंतर त्यांची चर्चा करू.

**आक्षेप १.** समुद्रगुप्त– चन्द्रगुप्तासारखे सम्राट स्वतःला 'सर्वराजोच्छेत्ता' असे विशेषण लावीत. या त्यांच्या धोरणाशी 'गृहीतप्रतिमुक्तस्य स धर्मविजयी नृपः। श्रियं महेन्द्रराजस्य जहार न तु मेदिनीम्।' या कालिदासोक्तीतील धोरणाचा स्पष्ट विरोध आहे.

**उत्तर**— यासारख्या आक्षेपाचे उत्तर आम्ही पूर्वी दिले आहे, तथापि ते पुनः थोडक्यात देतो. रघूच्या दिग्विजयाच्या वर्णनात कालिदास आपल्या आश्रयदात्या राजाचे विजय यथातथ्य वर्णीत होता असे मानण्यास आधार नाही. करंदीकरांनी कालिदासाच्या काव्यनाटकात तत्कालीन घटनांचे यथातथ्य वर्णन आहे असे समजून अनुमाने काढली आहेत, पण त्यात अनेक ठिकाणी त्रेधा उडाली आहे. तथापि गुप्तराजे








पराजित राजांचा समूळ उच्छेद करीत असत हे खरे नाही. समुद्रगुप्ताच्या प्रयाग येथील स्तंभावरील प्रशस्तीत ' दक्षिणापथराजग्रहणमोक्षानुग्रहजनितप्रतापोन्मिश्रमाहाभाग्यस्य ' असे समुद्रगुप्ताचे वर्णन आले आहे. त्यावरून त्याने दक्षिणेतल्या अनेक राजांचा पराभव केल्यावर त्यास सोडून दिले, एवढेच नाही तर त्यांचे राज्य त्यांस परत करून त्यांच्यावर अनुग्रह केला असे स्पष्ट म्हटले आहे. या वर्णनावरून वरील आक्षेपाचे निराकरण होते.

**आक्षेप २.** अजाच्या राज्यारोहणानंतरचा कालिदासाचा श्लोक चन्द्रगुप्त-विक्रमादित्याच्या सभेत म्हणून दाखविणे अगदी अशक्य आहे. कारण—

दुरितैरपि कर्तुमात्मसात्प्रयतन्ते नृपसूनके हि यत् ।
तदुपस्थितमग्रहीदजः पितुराज्ञेति न भोगतृष्णया ॥

हे अजाचे वर्णन चन्द्रगुप्तचरित्राशी किती विसंगत आहे हे वाचकांना माहीत झालेच आहे.

**उत्तर** — या आक्षेपाचे उत्तर मागेच करंदीकरांच्या 'ज्ञानेश्वर' पु. ३, अंक २ मधील लेखाचे खंडन करताना दिले आहे. (संशोधन मुक्तावली, सर ३, पृ. २-३ पाहा.) हा आक्षेप दुधारी शस्त्रासारखा आहे. रघुवंशाच्या शेवटच्या सर्गातील अग्निवर्ण या विलासी राजाच्या अंगनोपभोगाचे वर्णन गर्दभिल्लपुत्र विक्रमादित्याच्या सभेत वाचले जाणे शक्य नव्हते. कारण ते वाचले जात असताना सरस्वतीचा कौमार्यभंग करणाऱ्या गर्दभिल्ल राजाची आठवण राजसभेतील सभासदास झाली असती आणि विक्रमादित्यास मान खाली घालावी लागली असती.

**आक्षेप ३.** गुप्त राजे परमवैष्णव होते असे इतिहास सांगतो. त्या विष्णूला कालिदासाच्या कवितेत इंद्राच्या मानाने किती गौण स्थान होते हे सीतासंदेशातील पहिल्याच श्लोकावरून दिसून येईल.

सीता तमुत्थाप्य जगाद वाक्यं
प्रीतास्मि ते सौम्य चिराय जीव ।
बिडौजसा विष्णुरिवाग्रजेन
भ्रात्रा यदित्थं परवानसि त्वम् ॥

**उत्तर** - वरील श्लोकात वामनावतारात विष्णूला इंद्राच्या आज्ञेप्रमाणे वागावे लागले याचा उल्लेख आहे. पण कालिदासाच्या ग्रंथात विष्णूला गौण स्थान नाही. रघुवंशाच्या दहाव्या सर्गातील (श्लोक १६ ते ३२) देवांनी केलेली विष्णूची स्तुति पाहा. कुमारसंभवात (७,४४) ब्रह्मा, विष्णु व शंकर ही एकाच परमेश्वराची कार्यनिमित्ताने भिन्न भासणारी रूपे होत हे उदात्त तत्त्व कालिदासाने स्पष्टपणे सांगितले आहे. तो करंदीकरांप्रमाणे कोत्या बुद्धीचा नव्हता.

**आक्षेप ४.** समुद्रगुप्ताने जिंकलेल्या राजांपैकी एकाचे नाव गणपति आहे. हे नाव गणपतीची उपासना प्रचलित झाल्यानंतर प्रचारात आले असले पाहिजे. गुप्तकाली गणपतीची उपासना प्रचलित असल्याचे अन्य आधारावरूनही माहीत झाले आहे. उलटपक्षी कालिदासाला गणपतीचा परिचय केवळ त्याच्या पूर्वावतारातील निकुंभस्वरूपातच झाला होता, असे 'कुंभोदरं नाम निकुंभमित्रम्' या दुसऱ्या सर्गातील वचनावरून दिसून येते. निकुंभाचेच पुढे गणपतीत रूपांतर झाले.

**उत्तर** – या आक्षेपाचे उत्तर पूर्वीच दिले आहे ते संशोधन मुक्तावलि सर ३, पृ, ८ वर सांपडेल. गणपति ही संज्ञा ऋग्वेदाइतकी प्राचीन आहे. (गणानांत्वा गणपतिं इत्यादि ऋचा पाहा.) तेव्हा गणपति नावावरून गजवदन गणपतीची पूजा प्रचलित झाली होती असे सिद्ध होत नाही. गुप्तकालीन एकाही लेखात गजाननाचा उल्लेख नाही. तसाच तो कालिदासाच्या ग्रंथात नाही. तेव्हा हा आक्षेप फोल आहे.

**आक्षेप ५.** गुप्तकालातील राजे बहुभार्या करीत, इतकेच नव्हे तर त्यातील अनेक भार्यांच्या ठिकाणी ते संततीही उत्पन्न करीत असे इतिहासावरून दिसते. उलटपक्षी कालिदासाचे बहुतेक राजे पूर्वीच्या पत्नींना संतति न झाल्यामुळे अन्य सौभाग्यकांक्षिणींच्या शोधात असत.

**उत्तर**-गुप्तकालाविषयी कोरीव लेख, मुद्रा वगैरेवरून आपणास आता बरीच माहिती उपलब्ध झाल्यामुळे करंदीकरांना ह्या सारखा आक्षेप घेता आला. त्यांच्या गर्दभिल्लपुत्र विक्रमादित्याला किती पत्न्या होत्या व किती संतति झाली याविषयी आपल्या जवळची माहिती त्यानी प्रसिद्ध करावी म्हणजे या आक्षेपात किती तथ्य आहे ते पाहता येईल. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे कालिदासाने विक्रमादित्याचे वर्णन रघूच्या रूपाने केले आहे. रघु तर बहुपत्नीक होता असे कालिदास पुढील श्लोकात सांगतो —

अथास्य गोदानविधेरनन्तरं
विवाहदीक्षां निरवर्तयद्गुरुः ।










नरेन्द्रकन्यास्तमवाप्य सत्पतिं
तमोनुदं दक्षसुता इवाबभुः ॥

तेव्हा त्यांचा विक्रमादित्य हा रघुप्रमाणेच बहुपत्नीक होता असे अनुमान केल्यास ते सूक्ष्म दृष्टीचे करंदीकर मान्य करतीलच. आता या अनेक पत्नींच्या ठिकाणी विक्रमादित्याने गुप्त राजांप्रमाणे संतति उत्पन्न केली होती किंवा नाही याचे त्यांनी संशोधन करून त्यायोगे आपल्या मताला टेकू द्यावा.

## संशोधनाचे नियम

आतापर्यंत श्री. करंदीकरांच्या सिद्धांताचे जे परीक्षण केले त्यावरून त्यांचे संशोधन बहुतांशी कल्पनेवर आधारलेले आहे. कल्पनातरंगावर आधारलेले संशोधन खरे असेलच असे नाही. कारण दुसरा एखादा संशोधक अन्य रीतीने कल्पना करून निराळाच सिद्धांत मांडू शकेल. याकरिता त्या सिद्धांताना पुराव्याचा आधार पाहिजे. उपलब्ध पुराव्याची छाननी न्यायाधीशाप्रमाणे अत्यंत कसोशीने केली पाहिजे. करंदीकरांनी ज्याला आधुनिक संशोधकांचा पूर्वावतार म्हणून गौरविले आहे तो कल्हण आपल्या राजतरंगिणीत काय म्हणतो पाहा—

श्लाघ्यः स एव गुणवान् रागद्वेषबहिष्कृता ।
भूतार्थकथने यस्य स्थेयस्येव सरस्वती ॥

(न्यायाधीशाच्या प्रमाणे ज्याची वाणी प्रेम व द्वेष यापासून मुक्त असून सत्यार्थकथनात निश्चल असते तोच गुणवान् पुरुष प्रशंसार्ह होतो.)

## साधनांची काटेकोर परीक्षा

न्यायाधीश कोर्टात आलेला सर्वच पुरावा सारखाच महत्त्वाचा मानीत नाही. एखाद्या घटनेच्या स्थळी उपस्थित असलेल्या मनुष्याच्या साक्षीला तो इतरांच्या ऐकीव माहितीपेक्षा जास्त विश्वसनीय मानतो. ऐतिहासिक साधनांचा उपयोग करतानाही असाच विवेक केला पाहिजे. समकालीन कोरीव लेख, नाणी, वाङ्मय वगैरेना सहस्रावधि वर्षांनंतर रचलेल्या प्रबंधचिंतामणि, प्रभावकचरित, द्वात्रिंशपुत्तलिका या सारख्या ग्रंथापेक्षा जास्त महत्त्वाचे मानले पाहिजे. गुजराथी प्रबंधकारांच्या भोज, सिंधुराज वगैरे सुप्रसिद्ध राजाविषयींच्या कथा किती भ्रामक आहेत हे समकालीन कोरीव लेखांच्या पुराव्यावरून सिद्ध झाले आहे. त्याच्याही शेकडोवर्षे पूर्वी होऊन गेलेल्या कालकाचार्यादिकांविषयी त्यांची साक्ष कितपत विश्वसनीय मानता येईल याचा विचार करंदीकरांनी करावा. दुसरी गोष्ट ही की आपले भारताच्या प्राचीन इतिहासाविषयींचे ज्ञान दिवसेदिवस वाढत आहे. तेव्हा आरंभीच्या टॉड, भाऊ दाजी वगैरे संशोधकांची विधाने अद्ययावत् संशोधनाच्या प्रकाशात पारखून घेतली पाहिजेत. 'अशोकाचा नातू संप्रति याने स्थापिलेला संवत् एका प्राचीन जैन हस्तलिखितात उल्लेखिला आहे' हे टॉडचे विधान (पृ. ११९) परीक्षणाशिवाय स्वीकारून त्यावरून करंदीकरांनी विक्रमादित्याने आपला नवीन संवत्सर का स्थापला याची उपपत्ति लावली आहे. असे संशोधन शेवटी बिनबुडाचे ठरते.

## रागद्वेषरहितत्व आवश्यक

कल्हणाच्या पूर्वोक्त श्लोकात 'रागद्वेषबहिष्कृता' हे इतिहासकाराच्या वाणीचे विशेषण महत्त्वाचे आहे. करंदीकरांना आपल्या प्रतिपक्षीयांविषयी पराकाष्ठेचा द्वेष आहे. प्रतिपक्षीयामध्ये महाविद्यालयांतील आचार्य हे प्रमुख आहेत. त्यांची त्यांनी अनेक ठिकाणी टवाळकी केली आहे. "महाविद्यालयातील पंडित हे सामान्यतः विश्वविद्यालयात मंडळातून प्रचलित असलेल्या मतांच्या पुनरावृत्तीवर जगत असतात. त्यामुळे त्यांना कधी स्वतंत्र विचार करण्याची आवश्यकता भासत नाही. पुनरावृत्ति हे त्यांचे जीवन असले तरी आम्हा लेखकांचे ते मरण असते. त्यामुळे लेखकांना नेहमीच आपली चिकित्सकबुद्धि जागृत ठेवावी लागते" (पृ. २७३-७४) अशा शब्दांनी त्यांनी प्रतिपक्षीयांची निंदा आणि स्वतःची श्लाघा ठिकठिकाणी केली आहे. 'भारतीय इतिहासावरील क्रांतिकारक ग्रंथ' अशी प्रस्तुत पुस्तकाची शिफारस मलपृष्ठावर केली आहे. तीत किती तथ्य आहे हे प्रस्तुत लेखातील विवेचनावरून वाचकांच्या ध्यानात येईल अशी आशा आहे.

डॉ. माइणकरांच्या पुस्तकातील सिद्धांतांचे परीक्षण पुढील लेखात करू.








श्री. नरेश मंत्री

# ज्ञानेश्वरांची निसर्गरसिकता

प्रवरेच्या काठी एक युवक योगी वज्रासन घालून ध्यानस्थ बसला आहे. परंतु त्याचे हे ध्यान डोळे मिटून चाललेले नाही. ' हे विश्वचि माझे घर ' अशी तयाची मति स्थिर झालेली असल्यामुळे चराचराशी अद्वैत अनुभवित असलेल्या त्याच्या बाबतीत अंतर्बाह्य असा भेद उरलेला नाही. डोळे उघडे ठेवून सृष्टि-व्यापाराचे निरीक्षण करीत असताना देखील त्याच्या ध्यानावस्थेला बाधा आलेली नाही.

## जळीं चंद्रिकेच्या वेली

तो पहा नदीच्या प्रवाहात एक बगळा आमिषाच्या लोभाने हळूच येऊन उतरला. पाण्यात पाऊल ठेवताना किती सावधगिरी बाळगली आहे त्याने ! पाण्याचे तरंग नोलांडता, पायाने लहरी फुटून खळखळाट उत्पन्न होणार नाही ( आणि मासे पळून जाणार नाहीत ) याची काळजी घेऊन, पण त्याचबरोबर आमिषावर दृष्टि केन्द्रित करून वेगाने–चपळतेने-पण हळुवारपणे–तो पाण्यात पावले टाकीत आहे. त्याच्या या साऱ्या वैशिष्ट्यपूर्ण हालचालीने आपल्या युवक योग्याचे लक्ष वेधून घेतले ( ज्ञा. अ. १३-२४५,४६ ). जवळच एका झाडावर एक माजाला आलेला सरडा ' पुढती बुड पुढती शेंडा ' एकसारखा येरझाऱ्या घालीत आहे. त्यानेही या युवकाचे ध्यान खेचून घेतले. (१३,६८९) संध्याकाळ होत आली. आकाश गुलाबी केशरी रंगांनी व्यापून गेले. संध्यारागींच्या या दिव्य रंगानी युवकाची दृष्टि निवली, योगात सिद्धावस्थेला पोचलेल्या पुरुषाच्या शरीराच्या रंगाचे त्याला स्मरण झाले ( ६,२५४ ). हळूहळू अंधारले, चंद्रही वर आला. परंतु त्याला ' सदट ' व ' सजळ ' ढगांनी झाकलेले होते. त्यामुळे आभाळाची कांति ' गडद ना उजाळ ' अशी ' झांवळी ' दिसू लागली. (८·२२९). पण इतक्यात वाऱ्याने ढगांची पांगापांग केली. स्वच्छ चांदणे पडले. पाण्यात शिरून चंद्रकिरणांनी अद्भुत कलाकुसर केली. ' जळीं चंद्रिकेच्या वेली ' पसरल्या. परंतु ' ते वाढी चंद्रें नाहीं वाढविली ', युवकाच्या मनात विचार आला. ( ९·१२३ ). धाकटी बहीण बोलवायला येती ना तर कोण जाणे किती वेळ हा युवक असाच ध्यानस्थ बसला असता.

## राहवलेपणाचा क्षोभु

ज्ञानेश्वर साक्षात्कारी योगी होते, त्याचबरोबर ते एक प्रतिभाशाली कवीही होते. रूप, रस, गंध, रंग, यांचे वा नादाचे त्यांना वावडे नव्हते, इतकेच नव्हे तर त्यांतून रस घेण्याची चोखंदळ रसिकताही त्यांच्यापाशी होती. गोंड आणि आंबट रस अेकवटले की जे तिसरेच ' फरसाळें रसांतर '- आंबट- गोड चव उत्पन्न होते, त्याची चुणुक त्यांना ठाऊक होती. ( १८. २४५ ) ' गीताचा समारंभु सरल्यानंतर ' त्याच्या मागे रेंगाळणाऱ्या स्वरांनी ' राहवलेपणाचा क्षोभु ' काही काळ जात नाही याचा त्यांच्या रसिक वृत्तीला अनुभव होता. ( १८. ४२४ ) त्यांच्या कल्पनेत मरगजालाही ( पाचूलाही ) परिमळ सुटत होता, रत्नबीजाला कोंब फुटत होते. आनन्दाला भुजा निघत होत्या ! सुख पिकत होते आणि त्याचा परिमळ दरवळत होता ( ८. ५७ ). बटमोगऱ्याचा वाटोळेपणा नजरेतून सुटत नव्हता. अर्थात् जीवनाविषयींची सुतकी शुष्क अलिप्तता, त्यांच्या ठायी नव्हती. साऱ्या विश्वाशीं सामरस्याचे समाधान ते अनुभवीत होते.

ज्ञानेश्वरांनी जरी आपल्या विवेचनात ठायी ठायी संस्कृतातील निसर्गविषयक रूढ सांकेतिक उपमा-दृष्टान्ताचा वापर केलेला असला आणि विषय–विवेचनाच्या दृष्टीने तो स्वाभाविकही असला तरी असे अनेक स्वतंत्र उपमादृष्टान्त त्यांच्या विवेचनात आढळतात की जे त्यांच्या निसर्गरसिक निरीक्षणातून स्फुरले आहेत असे म्हणता येईल. अशा प्रकारच्या दृष्टान्तामुळेच ज्ञानेश्वरीचा ताजेपणा व निराळेपणा जाणवतो. वृक्ष, लता, फुले, पक्षु-पक्षी, कृमी-कीट, वारा, मेघ, समुद्र, नदी, ओहळ, आकाश, चांदणे, इन्द्रधनुष्य, इत्यादींच्या निरीक्षणातून निपजलेले दृष्टान्त त्यानी मोठया खुबीने वापरले आहेत.

## अजातशत्रु तरुवरां

ज्ञानेश्वरांचे झाडावर, लता–वेलींवर विशेष प्रेम असावेसे दिसते. ' वृक्षवल्ली आम्हा सोअिरे वनचरे, पक्षीही सुस्वरे आळविती ' अशी तुकारामाप्रमाणे त्याचीही वृत्ति असावी. ' अजातशत्रु तरुवरां । सर्वांगी देवविल्या शिरा ' अशी झाडांची कड घेऊन त्यानी आपला खेद व्यक्त केला आहे. ( १३. २२८ )



अनुक्रमणिका








साधारणपणे गावात प्रत्येक घराच्या अंगणात केळीचे झाड हे असतेच. ज्ञानेश्वरीत केळीचे अनेक दृष्टान्त आले आहेत. 'केळीचें दळवाडें। हळू पोकळ आवडे। परी फळोनिया गाढें। रसाळ जैसें॥' (१३·२१२), 'फळली केळी उन्मुळे।' (१५·२८६) वगैरे दृष्टान्त आहेतच. केळीच्या गाभ्याच्या आत पोकळी असते तिला अनुलक्षून 'नातरी कर्दळीचा गाभा। बुंथी सांडोनी उभा।' (६·२९२) असा सूक्ष्मदेहधारी योग्यासाठी त्यांनी दृष्टान्त वापरला आहे. त्याशिवाय कर्पूरकेळीचाही उल्लेख आहे. डोळयातून गळणाऱ्या आसवांसाठी ते म्हणतात– 'कर्पूरकेळीचीं गर्भपुटें। उकलतां कापुराचेनि कोंदाटें। पुलिका गळती तेवीं थेंबुटें। नेत्रोनि पडती॥' (११·२५०)

## जुनी नवी पारिजाते। आहाती काई

कवीचे आणि फुलांचे सख्य प्रसिद्धच आहे. ज्ञानेश्वरीत कमळाचा उल्लेख अनेक ठिकाणी प्रामुख्याने आलेला असला तरी तो पुष्कळसा सांकेतिक म्हणता येण्यासारखा असल्यामुळे त्याचा येथे उल्लेख करीत नाही. परंतु त्या व्यतिरिक्त अन्य फुलांचेही अनेक दृष्टान्त आहेत. 'अेरी जायींचिया फुलां फाकणें। त्याचि नाम जैसें सुकणें।' (१८·२५७), 'आदित्याचीं झाडें। सदा सन्मुख सूर्याकडे!' (१८·८६५), 'एके चांपेगौरीं केवळीं' (११·१३५) असे उल्लेख आहेत. वसंतागमीची वाटोळी बटमोगऱ्याची फुले गुंफली किंवा तशीच मोकळी ठेवली तरी त्यांच्या परिमळाला उणेपणा येत नाही, असा मोठ्या रसिकतेने त्यानी उल्लेख केला आहे. (१८·१७४०). तितक्याच रसिकतेने नाकाला आणि डोळयांना सारखेच सुख देणाऱ्या मालतीच्या कळयांचाही उल्लेख केला आहे. (७·२०८) 'जुनीं नवीं पारिजातें। आहाती काई।' (१८·१६८०) असा प्रश्न करून नित्यनूतन आनंद देणाऱ्या पारिजातकाच्या फुलांचा मोठ्या प्रेमाने दृष्टान्त दिला आहे. शिवाय वरवर पाहून शेवंतीची कदर न करणाऱ्यांना त्यांनी चक्क अरसिक म्हटले आहे. (१५.५९४). झाडाची ओळख त्याच्या फुलांवरून सहज करता येते (तरी जाणिजे झाड फुलें) याचाही ते उल्लेख करतात.

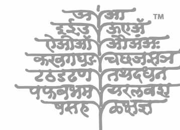
## झगटलिया अंग फाळी

प्रत्येक अंगणात तुळशीवृंदावन हे असतेच. 'फळा फुला छायेची' अपेक्षा न राखता तुळशीच्या झाडाचा मोठ्या आस्थेने प्रतिपाळ केला जातो याचे स्मरण त्यांना होणे स्वाभाविक आहे. (१७·१८३) 'न फळतां ही सार्थका' अशा नागवेली (१८·६३२), किंवा 'पैं नाना प्रयोजनशीळें। दीर्घें वक्रें वर्तुळें। होतीं एकीचींच फळें। तुंबिणियेचीं॥ (१३.१०६०) अशी दुधी भोपळयाची वेल यांनाही ते विसरलेले नाहीत. 'कोरडा ना वोला। उपेगा आथी गेला। तो वाढोनि मोडला। भेंडु जैसा॥' (१८.५७५) असा भेंडाच्या वृक्षाचा, किंवा नाना उसाचीं कणसें। ... वन लागले जैसें। सबरीचें॥ (१८.५७६) असे दृष्टान्त ते तामस ज्ञानासाठी वापरतात. परहिताचा विचार न करता स्वार्थ साधणाऱ्या माणसासाठी 'आणि गोवीं गेलिया जवळी। झगटलिया अंग फाळी। फळे आंतु पोळी। बोरांटी जैसी॥ (खाटया बोरीच्या झाडाजवळून गेले असता, ते झाड जवळून जाणाऱ्यास गुंतवते, जर सुटण्यासाठी धडपड केली तर सर्वांगावर ओरखडे उठतात, आणि फळे इतकी आंबट असतात की ती खाल्ली तर जिभेला पोळतात.) असा काटेरी बोरीचा दृष्टान्त त्यांनी अगदी यथार्थपणे वापरला आहे. निंबोळयानी मोडून आलेल्या निंबालाही ते विसरले नाहीत.

## पांघुरवी पेरिलें

शेती विषयीचे त्यांचे निरीक्षणही बारकाईचे होते. 'ज्ञानदेवो म्हणे मी चाडें। सद्गुरूनीं कला कोडें। माथां हात ठेविला तें फुडें। बीचि वाइलें॥' असें पेरणीच्या प्रसंगाचे रूपक त्यानी मार्मिकपणे वापरले आहे (६.४९२). शेतकरी पेरलेले बी वर माती पसरून झाकतात याचा उपयोगही 'नाना कृषीवळु आपुलें। पांघुरवी पेरिलें।' (१३.२०६) असा, आपले दानपुण्य गुप्त ठेवणाऱ्या पुरुषाच्या वर्णनासाठी त्यानीं मोठ्या खुबीने केला आहे. 'झाडिलीं कोळें झाडीं। तया न फळे जेवीं भोंडीं। — एकदा झाडलेल्या तिळाच्या पेंड्यातून पुन्हा झाडल्याने तीळ निघत नाहीत असा दृष्टान्तही त्यानी एके ठिकाणी वापरला आहे. (१३-५८५). पाटाचे पाणी माळी घेऊन जातो त्याप्रमाणे निमुटपणे जाते याचा उपयोगही निरभिमान ईश्वरार्पण वृत्तीने जे कर्म केले जाते त्यासाठी त्यानी मोठ्या सुंदर रीतीने केला आहे. (१२-१२०). आणि पावसाची पहिली सर आल्यानंतर नानाविध अंकुरानी नटलेली वसुंधरा! 'नाना धाराधरधारीं। झळंबलिया वसुंधरी! उठिजे








जेवीं अंकुरीं। नानाविधीं॥ (१३-१०५३) अशा प्रकारे ती नटल्यानंतर या वरवर कठोर भासणाऱ्या भूमीच्या मार्दवाचे वर्णन ज्ञानेश्वरांसारखा निसर्गरसिक कविच करू जाणे–'कां भूमीचें मार्दव! सांगे कोंभाची लवलव।' (१३·१८०) याहून अधिक समर्पक शब्दात कोण वर्णन करू शकेल?

## नवपल्लवी रोमांचितु

वसंताच्या आगमनाने वनश्रीत जे चैतन्य संचरते त्याचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी अनेक ठिकाणी दृष्टान्ताच्या व रूपकाच्या रूपाने केले आहे. 'ना तरी उद्यानी माधवी घडे। तेथ वनशोभेची खाणी उघडे।' (१-४३), 'नेणों कैसीं वसंतसंगें। अवचितिया वृक्षाचीं अंगें। फुटतीं तैं तयांही जोगें। धरणें नोहे॥' (१८-१५), 'तरी अवसांत आली माधवी। ते हेतु होय नवपल्लवीं। पल्लव पुष्पपुंज दावी। पुष्प-फळाते॥' (१८. ३४५), 'वसंत तेथ वनें। वन तेथें सुमनें। सुमनीं पालिंगनें। सारंगांचीं।' (१८.-१६३५) 'नवपल्लवीं रोमांचितु। मंदानिळे कांपवितु। आमोदजळें वोलवितु। फुलांचे डोळे॥ कोकिळा कलरवाचेनि मिषें! सद्गद बोलवीत जैसें। वसंत का प्रवेशे। मद्भक्त-आरामीं॥' (१८. १५१८-१९) अशा अनेक सुंदर वर्णनांनी भरलेल्या ओव्या आहेत!!

## चंद्री वेगु अभ्राचा आरोपिजे

वर्षाऋतूचे व मेघांचे वर्णनही ज्ञानेश्वरांनी अनेक ठिकाणी उत्साहाने केले आहे. ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभी दुसऱ्या अध्यायातच वर्षाऋतूचे रूपक घेऊन, दुःखाने पोळलेल्या अर्जुनावर, घनश्याम श्रीकृष्ण कशी कृपा-वृष्टि करतात याचे फार सुंदर वर्णन आले आहे. (२. ७७–७९) 'जैसा वर्षाकाळु गगनीं। पाल्हेजे नवघनीं।' (१५. ११२), 'कां वार्षिये आणिजे मेघु। मेघे वृष्टिप्रसंगु। वृष्टीस्तव भोगु। सस्यसुखाचा॥' (१८. ३५५,) 'वार्षिये प्रथमदशे। वोहळ-लया शैलाचे सर्वांग जैसें। विरूढें कोमलांकुरीं...' (११. २४७) अशा ओव्या आहेतच. शिवाय मेघांचेही रसिक वर्णन आहे. मेघाचे अंग कापसा-सारखे अगदी हलके व वाऱ्यानेही वाहून जाईल असे दिसते, परंतु त्यातूनच जेव्हा पावसाच्या सडसडीत धारा कोसळू लागतात तेव्हा मन आश्चर्यचकित होते. 'कां मेघाचें आंग झील। दिसे वारेनि जैसें जाओील। परी वर्षती नवल। घनवट तें॥' (१३·२१३). क्षणोक्षणी बदलणारे मेघांवरचे रंगही त्यानी डोळे भरून पाहिले असावेत. 'जैसा न लोटता क्षणु। मेघु होय नानावर्णु।' असा दृष्टान्त त्यांनी वापरला आहे. (१५·११२). चंद्राच्या आजूबाजूने ढग धावत असता चंद्रच धावत आहे असा भास होतो याचा सर्वांना अनुभव आहेच. 'कां चंद्रीं वेगु अभ्राचा। आरोपिजे॥' अशा शब्दात ज्ञानेश्वरांनी हा अनुभव गुंफला आहे. (१५·३७९). आणि रंगांनी भुलवणाऱ्या-अिन्द्रधनुष्याचे त्यांना कसे विस्मरण व्हावे? 'नाना रंगीं गजबजे। जेस अिन्द्रधनुष्य देखिजे।' असे त्याचे वर्णन त्यांनी केले आहे (१५·२४०).

## ऋतु बरवा शारदु

चांदण्याचे ज्ञानेश्वरांना जणु वेड आहे. त्यांतही शरद् ऋतूतील चांदण्याविषयी त्यांच्या मनात विशेष पक्षपात आहे. ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभीच 'शारदीयेचे चंद्रकळे' चा उल्लेख आला आहे. 'हो कां जें शारदि-येचिये वोले। चंद्रबिंब पाल्हेलें।' (६·२५८), 'आणि ऋतु बरवा शारदु! शारदीं पुढती चांदु। चंद्रीं जैसा संबंधु। पूर्णिमेचा।' (१८·३४५) अशा ओव्या आहेतच. शिवाय 'एऱ्हवी चांदणें पिकविजत आहे चेपणी।' चांदणे आढीत घालून पिकवावे लागते काय? (९·२०), 'जैसी चंद्रमयाची घडी उपलवली। मग गगनाकरवीं बुंथी घालविली। (ज्याप्रमाणें चंद्राची घडी उलगडून, मग त्याचे पांघरूण आकाशाकडून घेववावे.)', 'अगा विश्वैकधामा। तुझा प्रसाद चंद्रमा। करू मज पूर्णिमा। स्फूर्तीची जी॥' (१४·२३), 'चंद्र चंद्रिका धवळिला' असेही अनेक उल्लेख आहेत.

## प्राची अरुणातें विये

पहाटेच्या मांगल्याचा स्पर्श सर्वसाधारणपणे प्रत्ये-काच्या हृदयाला झालेला असतो. ज्ञानेश्वरांसारख्या साक्षात्कारी कवीला त्याची विशेष जाणीव असल्यास आश्चर्य नाही. पहाटेचा प्रसंग अनेक उपमा, दृष्टान्त, रूपकांसाठी, त्यांनी वापरला आहे. सोळाव्या अध्या-याच्या प्रारंभी त्यांनी उषःकालाचे रूपक घेऊन चित्सू-र्याच्या उदयाचे सुंदर वर्णन केले आहे. 'मंगळ उखा', 'जगाची सुखपहाट', 'पुण्याची पहाट फुटे', 'सूर्यें अधिष्ठिली प्राची। जगा राणीव दे प्रकाशाची।', 'जैशी पूर्वदिशेच्या राउळीं। उदयाची सूर्यें दिवाळी।',








'नातरी प्राची अरुणाते विये । अरुणें सूर्योदयो होये । सूर्यें सगळा पाहे । दिवो जैसा ॥' (१८·३५६) अशा अनेक ओव्या आहेत. संध्याकाळच्या रंगाविषयींचा उल्लेख वर आलाच आहे. त्याशिवाय सूर्य अस्ताला गेल्यानंतर जो संधिप्रकाश काही काळ रेंगाळत राहतो त्याचा दृष्टान्तही 'अगा मावळलेनि अर्कें । संध्येचिये भूमिके । ज्योति दीप्ति कौतुकें । दिसे जैसी ॥' (१८·४२५) त्यांनी वापरला आहे.

## जैसा म्हैसा नुठीं का पुरा

ज्ञानेश्वरीत चक्रवाक, चकोर वगैरेचें सांकेतिक दृष्टान्त आलेले असले तरी अनेक ठिकाणी ज्ञानेश्वरांचे स्वतःच्या निरीक्षणातून उद्भवलेले पशुपक्ष्यांचे स्वतंत्र वर्णनही आढळून येते. बगळ्याचा व सरडयाचा उल्लेख वर आलाच आहे. शिवाय अशोकाचे शेंडे चघळणारा उंट (११. ४१४), वात्सल्यमूर्ति गाय व तिचे वासरू, पिलांची मान दातात धरून त्यांना घेऊन जाणारी लासी (मांजर) (१३. २५१), आकाशात भरारी घेत असताना पारवीला पाहून खाली झेप घेणारा पारवा (१८. ४८३), माशांचा लोभी बगळा (१८. ६५४), बाभळीचे खोड खरडून टाकणारा सरडा, वगैरे अनेक उदाहरणे देता येतील. रेड्यांची झुंज (१३. ७५५), पुरातही मख्खपणे बसून राहणारा रेडा (जैसा म्हैसा नुठीं कां पुरा) (९. ५२२) अशीही उदाहरणे आहेतच. सर्पाच्या अनेक जातींचाही उल्लेख आला आहे. मोराआंगीच्या डोळस पिसांचाही त्यांनी दृष्टान्तासाठी सुंदर उपयोग केला आहे. (१३. ८३५). ज्ञानेश्वरीतील भ्रमर रसिकतेचे व हळुवारपणाचे, कोमलतेचे प्रतीक आहे. त्याची जी वर्णने अनेक ठिकाणी आहेत ती सर्व वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत.

## आम्ही ना न म्हणों

ज्ञानेश्वरांचे निसर्गरसिक हृदय सहाव्या अध्यायात 'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य...' या श्लोकावर व्याख्या करताना फार चांगल्या प्रकारे प्रतिबिंबित झालेले दिसून येते. येथे जणु त्यांनी आपल्या सर्व आवडीनिवडी सांगून टाकल्या आहेत. त्यात व्यक्त झालेली त्यांची चोखंदळ वृत्ति पाहून फार कौतुक वाटते. त्या सर्व ओव्या उद्धृत करण्याचा मोह आवरत नाही.

'जेथ अमृताचेनि पाडें । मुळेंही सकट गोडें ।
जोडतीं दाटें झाडें । सदा फळतीं ॥
पाउला पाउला उदकें । परि वर्षाकाळीं हि चोखें ।
निर्झरें कां विशेखें । सुलभे जेथ ॥
हा आतपुही अळमाळु । जाणिजे तरी शीतळु ।
पवनु अति निश्चळु । मंद झुळके ॥
बहुत करुनि निःशब्द । दाट न रिगे श्वापद ।
शुक हन षट्पद । तेउतें नाहीं ॥
पाणिलगें हंसें । दोनी चारी सारसें ।
कवणे एके वेळे बैसे । तरी कोकिळही हो ॥
निरंतर नाहीं । तरी आलीं गेलीं कांहीं ।
होतु कां मयूरें ही । आम्ही ना न म्हणो ॥'
(६.१७३–१७८)

अशा प्रकारे त्यांनी योगसाधनेसाठी आदर्श स्थानाचे रसभरित वर्णन केले आहे. शेवटल्या दोन ओव्यात ज्ञानेश्वरांनी संन्यस्त व निसर्गरसिक वृत्तीचा सुंदर मेळ साधलेला दिसतो.

## गगनेसी बोलों आवडे

'पांघरोनि नईचे उदक । असे नईचिमाजीं खडक ।' (१८·२७१), 'देखें मेघौनि सुटती धारा । तिया न रुपती जैसिया सागरा ।' (६·८७), 'कां उचलिले वायुवशें । चळे शुष्कपत्र जैसें । निचेष्ट आकाशें । परिभ्रमे ॥' (३-६१), 'जैसे पवनाचेनि मेळे । जळींचि जळ लोळे ।' (५-१००), 'अगा वारा जरी वाजोनि वोसरे.। तरी तो डोल रुखीं उरे ।' (१८·४२३), 'ग्रीष्मशेषींचा वारा । नेणिजे समोर कीं पाठमोरा ।' (१५-२४६), 'शरदागमींचा वारा । जैसा केरु फेडी अंबरा ।' (१५-२६३), 'अळंकृत सप्तऋषीं । आकाश जैसें । (सप्तर्षींनीं अलंकृत आकाश)' (१८-८७३) अशा नानाविध ओव्यातून व्यक्त होणाऱ्या निसर्गरसिक ज्ञानेश्वरांचे वर्णन त्यांच्याच शब्दात करावयाचे तर म्हणता येईल की– 'वायु आणि तया पडे । गगनेंसीं बोलो आवडे । जीवें प्राणें झाडें । पढियंतीं जया ॥' (१३-१९९). 'वाऱ्याचें आणि त्याचें पटतें, आकाशाशीं बोलणें त्याला आवडतें व ज्याला झाडें जीवाप्राणाप्रमाणें आवडतात.' ज्ञानेश्वरी वाचताना ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तित्वाचा हा पैलू विशेषत्वाने नजरेत भरतो. तोच थोडक्यात वाचकांसमोर ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे.








श्री. द. वें. केतकर

# ज्ञानेश्वरी ३ ऱ्या अध्यायातील --

## -- काही ओव्यांच्या अर्थाची साधार चर्चा व निर्णय

प्रा. मंगरूळकरांनी वरील अध्यायाचे सान्वयार्थ सटीप संपादन केले आहे. त्यातील काही ओव्यांचे अर्थ अत्यंत अद्भुत वाटल्याने त्यांची, क्रमाने, साधार चर्चा येथे करणार आहे.

### ओवी २२ वी

हां गा कामधेनूचें दुभतें। आणि दैवें जालें आपैंते।
तरी कामनेची कां तेथें। वाणी कीजे ॥

प्राध्यापकानी दिलेला अर्थ- पृ. ५३.

अरे पहा की प्रत्यक्ष कामधेनूची दुभती कन्या, आणि त्यात सहजासहजी भाग्याने ती हाताशी आलेली, मग तशा स्थितीत कामनेचे करंटपण का करावे ?

### आमचे परीक्षण

" कामधेनूचें दुभतें " - याचा- " कामधेनूची दुभती कन्या-असा, संपादकानी अत्यंत विक्षिप्त अर्थ केला आहे. इतकेच नव्हे; तर हा भ्रमिष्ट अर्थ आपण कसा गाठला हे व्यक्तिवाऱ्या आपल्या विचारसूत्रांच्या हालचालीचे पृ. ११६ वर वीस ओळींच्या टीपेत जे प्रदर्शन केले आहे त्याने तर विक्षिप्त अर्थावरही सणसणीत मात केली आहे. -कामधेनूचें दुभतें- याच्या अर्थसिद्धीस्तव रघुवंश, दिलीप, कामधेनु, नंदिनी, त्या मायलेकींचे गुणसादृश्य वगैरे ब्रह्मांड खाली ओढिले आहे, आणि याच्याही वर ते स्वतःच शिफारस करतात की- " आम्हाला हाच मार्ग उचित वाटतो. कारण याने शब्दरचना व अर्थ या दोहोंचा चांगला मेळ बसतो." कसा मेळ बसतो भगवान् जाणे !!

### असे का झाले

कल्पित व्याकरण व कृत्रिम व्युत्पत्ति यांच्या वाकळीत पूर्ण गुरफटल्यामुळे- कामधेनूचें दुभतें- याचा अर्थ प्राध्यापकांना त्यांची पात्रता असूनही, कळूच शकला नाही. त्या वाकळीपुढे त्यांचे साहित्यनैपुण्यही बोबडे झाले.

### प्राध्यापकांचा अर्थ चुकीचा

रघुवंशाकडील त्यांचे गमन म्हणजे भ्रांत बुद्धीचे भ्रमण होय. असले दूरान्वित, अनाहूत, व येन केनप्रकारेण जुळविलेले अर्थ विद्यार्थ्यांचे कल्याण करतील काय ? सारांश- त्यांचा अर्थ साफ चुकला आहे.

### आमच्या दृष्टीने साधार अर्थ

कामधेनूचें दुभतें- याचा नेटका अर्थ खालील विवरणावरून वाचकांच्या सहज ध्यानी येईल.

( १ ) देहाची नाव. ( २ ) भुजांची वल्ही, ( ३ ) हृदयस्थाचा नावाडी, सिद्ध केल्यावर- ( ४ ) संसृतीचा सागर तरून जाणे अवघड नाही. या ठिकाणी -

( १ ) देहाची नाव म्हणजे- देह हीच नाव, ( २ ) भुजांची वल्ही म्हणजे भुज हीच वल्ही, ( ३ ) हृदयस्थाचा नावाडी म्हणजे हृदयस्थ हाच नावाडी, व ( ४ ) संसृतीचा सागर म्हणजे संसार हाच सागर- हे अर्थ जसे साधार निष्पन्न होतात. तसेच- " कामधेनूचे दुभते " म्हणजे कामधेनु हेच दुभते- हा अर्थही सप्रमाण सिद्ध होतो.

आता प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरांच्या ओवीचेच प्रमाण देतो म्हणजे आमचा अर्थ किंवा ज्ञानदेवांचे अभिप्रेत-आपोआपच निर्णीत होईल. ज्ञानदेव लिहितात-

याचिलागीं सुमति। जोडिती शांति संपत्ति।
शास्त्रांचीं दुभतीं, । पोषिती घरीं ॥ १३-११३१

तिसऱ्या चरणातील- " शास्त्रांचीं दुभतीं " -म्हणजे- शास्त्रे हीच दुभतीं-असा अर्थ होतो तो पटतो ना ?

कामधेनूला कन्या होती म्हणून प्राध्यापक बचावले पण आता या शास्त्रांना कन्या कोठून आणणार !!!

या आमच्या लेखाला प्राध्यापकांचे उत्तर आले तर फार आनंद होईल व इतर अर्थाबद्दलही क्रमाने चर्चा करण्यास उमेद येईल.

विद्यार्थ्यांच्या हिताकरिता लेखात थोडा प्रखरत्वाचा अवलंब केला आहे त्याबद्दल " क्षमस्व."

डॉ. वसंत दीनानाथ राव

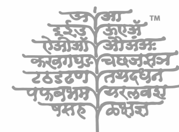
# मी पाहिलेली अमेरिकेतील शिक्षणपद्धति

प्रस्तुत लेखाच्या शीर्षकाची सुरवात मुद्दाम मी पाहिलेल्या या शब्दाने केली आहे. कारण प्रस्तुत लेखात सर्वसाधारण अमेरिकन शिक्षणपद्धतीची माहिती मी देत आहे असा वाचकांचा गैरसमज होऊ नये. मी जरी दोन वर्षे अमेरिकेत प्राध्यापक होतो तरी अमेरिकेतील सर्व विश्वविख्यात विद्यापीठांना भेट देऊन तेथील शिक्षणपद्धतीचे अवलोकन करणे मला शक्य झाले नाही. मी पहिल्या वर्षी ( १९६०-६१ ) वाशिंग्टन संस्थानमधील पुलमन् येथील वाशिंग्टन स्टेट युनिव्हर्सिटीमध्ये एशियाटिक आणि ब्रिटिश इतिहासाचा प्राध्यापक होतो. १९६१ सालच्या उन्हाळ्याच्या सुटीत म्हणजे जूनच्या तिसऱ्या आठवड्यापासून ते सप्टेम्बरच्या पहिल्या आठवड्यापर्यंत विश्वविख्यात कॅलिफोर्निया विद्यापीठाच्या बर्कले येथील कॅम्पसवर हिंदुस्थान आणि पाकिस्तान यांच्या इतिहासाचे संशोधन करीत होतो. ६१-६२ साली कॅलिफोर्निया येथील सॅनडियागो स्टेट कॉलेजमध्ये इतिहास व राज्यशास्त्र या विषयाचा प्राध्यापक होतो. पहिल्या वर्षी शिकागो येथे व दुसऱ्या वर्षी बॉस्टन येथे ॲसोशिएशन ऑफ एशियन स्टडीज् या संस्थेच्या अनुक्रमे तेराव्या व चौदाव्या अधिवेशनात उपस्थित होतो. ह्यामुळे शिकागो विद्यापीठ आणि हार्वर्ड, बॉस्टन आणि एम्. आय्. टी. ह्या जगप्रसिद्ध विद्यापीठांना भेटी देणे शक्य झाले. पेन्सिल्वानिया, प्रिन्स्टन, येल, कॉर्नेल, कोलंबिया, इत्यादि विद्यापीठे मी पाहू शकलो नाही. अर्थात् माझा अनुभव मुख्यत: अमेरिकेच्या पश्चिम किनाऱ्यावरील विद्यापीठाविषयी आहे हे वाचकांच्या लक्षात येईलच.

अमेरिकेमध्ये विद्यापीठातील प्रथम वर्षाच्या विद्यार्थ्यांना ' फ्रेश मेन ' म्हणतात. द्वितीय वर्षाचे सोफमोर, तृतीय वर्षाचे ज्युनिअर, आणि चतुर्थ वर्षाचे सिनिअर. पदव्युत्तर विद्यार्थ्यास ग्रॅज्युएट स्टूडन्ट्स् असे म्हणतात. त्यांच्याकडे विद्यार्थी हे अमुक वर्षाचे म्हणून ओळखले जातात. पण आपल्यासारखे प्रथम, द्वितीय, असे वर्ग नसतात. म्हणजे एका वर्गात एकाच वर्षाचे विद्यार्थी अशी पद्धति तेथे नाही.

शिक्षणाच्या तासाला ( ५० मिनिटे ) क्रेडिट अवर्स म्हणतात. ज्या विषयास आठवड्यात जितके तास तितके त्या विषयाचे क्रेडिट अवर्स. उदाहरणार्थ, मी आठवड्यातून तीन तास इंग्लंडचा इतिहास व तीन तास आशियाचा इतिहास शिकवित असे. म्हणजे माझ्या विद्यार्थ्यांना इतिहासाचे ६ क्रेडिट अवर्स मिळत असत. पदवी घेऊ इच्छिणाऱ्या विद्यार्थ्यास एकंदर १२० क्रेडिट अवर्समध्ये उत्तीर्ण व्हावयाचे असते. अर्थात त्यास ४० निरनिराळ्या विषयात उत्तीर्ण व्हावे लागेल. ह्यापैकी विद्येच्या ज्या शाखेमध्ये प्रावीण्य मिळवावयाचे असेल त्या शाखेचे विषय सर्व विषयांच्या ५० टक्क्यांपेक्षा थोडे जास्त घ्यावे लागतात. इतर विषय कोणतेही शाखेचे घेतले तरी चालतात. ज्या शाखेत प्रावीण्य मिळवावयाचे त्या शाखेतील काही प्राथमिक विषय पहिल्या वर्षातच घेतले पाहिजेत इतर काही दुसऱ्या वर्षात घेतले पाहिजेत. बाकीचे केव्हाही घेतले तरी चालतात. आपण एक उदाहरण घेऊ म्हणजे हा मुद्दा स्पष्ट होईल. इतिहास घेऊन बी. ए. ची पदवी संपादन करू इच्छिणाऱ्या विद्यार्थ्यास १२० क्रेडिट








अवर्सपैकी ( म्हणजे ४० विषयांपैकी ) सुमारे ७० क्रेडिट अवर्स इतिहास ह्या विषयाचे घ्यावे लागतात. त्यापैकी अमेरिकेचा इतिहास आणि अमेरिकेच्या ज्या संस्थानात विद्यापीठ असेल त्या संस्थानचा इतिहास पहिल्या वर्षातच अभ्यासिला पाहिजे. अमेरिकन इतिहासाच्या इतर शाखांचा ( उदा. अमेरिकन डिप्लोमॅटिक हिस्टरी ) अभ्यास द्वितीय वर्षात करावा लागतो.

ह्या पद्धतीमुळे एका वर्गात एकाच वर्षाचे विद्यार्थी नसून अनेक वर्षाचे विद्यार्थी असतात. माझ्या भारत आणि पाकिस्तानचा इतिहास ह्या विषयाच्या वर्गात फ्रेशमेन, सोफमोर, ज्यूनिअर आणि सिनिअर, इतकेच नव्हे तर काही ग्रॅज्युएट विद्यार्थी होते. आपल्या देशामध्ये आम्हास एका वर्गात एकाच पातळीवरच्या विद्यार्थ्यांना शिकविण्याची सवय असते. मी प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा इतिहास हा विषय फर्स्ट इयरच्या विद्यार्थ्यांना व बी. ए. च्या विद्यार्थ्यांना शिकवितो. दोन्ही वर्गाच्या शिकविण्यात चांगलीच तफावत पडते. ह्या सवयीमुळे अमेरिकेत निरनिराळ्या पातळीवरच्या विद्यार्थ्यांस एकाच वर्गात शिकविणे सुरुवातीस ज़रा जड गेले.

अमेरिकन विद्यापीठातील वर्ग फार लहान असतात. साधारणपणे एकाच वर्गात २५–३० विद्यार्थी बसतात. प्रत्येक विषयाचा प्राध्यापक आपल्या विषयाच्या एका पुस्तकाची टेक्स्ट बुक म्हणून शिफारस करतो. हे पुस्तक प्रत्येक विद्यार्थी विकत घेतो. त्याशिवाय रीडिंग लिस्ट म्हणून आपल्या विषयावरील सुमारे ५० पुस्तकांची यादी तो आपल्या विद्यार्थ्यांस देतो. शिकविण्याची सुरुवात होण्याअगोदर पुढील तासास टेक्स्ट् बुकातील किती भाग शिकविणार आणि तो भाग शिकविण्यास इतर कोणत्या पुस्तकांची मदत घेणार हे प्राध्यापक विद्यार्थ्यांस कळवितो. ह्यास 'असाइनमेन्ट' म्हणतात. ह्या 'असाइनमेन्ट' प्रमाणे बरेच विद्यार्थी अगोदर वाचन करून वर्गात येतात. त्यामुळे वर्गात ते प्राध्यापकाबरोबर विषयासंबंधी वादविवाद करू शकतात. माझ्या ५० मिनिटाच्या तासामध्ये मी ३० मिनिटे शिकवित असे व २० मिनिटे माझ्या विद्यार्थ्यांबरोबर विषयासंबंधी चर्चा करीत असे. साहजिकच विषयाचे विवेचन इथल्यापेक्षा तेथे चांगल्याप्रकारचे होई.

ह्याशिवाय प्रत्येक विषयास आठवड्यातून दोन तासाचे एक सेमिनार असे. सेमिनारसाठी विषय अगोदर दिलेला असे. चर्चेची सुरुवात प्राध्यापकानी सुमारे दहा मिनिटात करून द्यायची. आणि मग विद्यार्थी आपापसात चर्चा करीत. ही चर्चा मोठी उद्बोधक होई. मला वाटते विद्यार्थ्यांस खरे शिक्षण घ्यावयास अशा सेमिनारची अत्यंत जरूरी आहे.

आता त्यांच्या परीक्षापद्धतीची माहिती करून देतो. त्यांच्याकडे आपल्याप्रमाणे सर्व विद्यार्थ्यांची एकदम वार्षिक परीक्षा नसते. प्राध्यापक आपापल्या तासास टेस्ट घेतात. ह्या टेस्टना A. B. C. D. अशा गुणानुक्रमाने ग्रेडस् देतात. नापास म्हणजे F ग्रेड. एका सेमिस्टरमध्ये तीन किंवा चार टेस्ट घेतल्या जातात. टर्मच्या शेवटी प्राध्यापक एक फायनल टेस्ट घेतो. सर्व टेस्टमधील ग्रेडवरून प्राध्यापक विद्यार्थ्यास फायनल ग्रेड देतो. तोच त्याचा रिझल्ट. टेस्ट घेतलीच पाहिजे असे प्राध्यापकावर मुळीच बंधन नसते. टेस्टच्याऐवजी किंवा टेस्टच्या बरोबर विद्यार्थ्यांस निबंध लिहावयास ते सांगतात. हे निबंध दोन प्रकारचे असतात. एका प्रकारामध्ये प्राध्यापक निरनिराळ्या विद्यार्थ्यांस निरनिराळी पुस्तके देतो, व त्याचे परीक्षण लिहून अणावयास सांगतो. दुसरे म्हणजे एखादा 'प्रॉब्लेम' देऊन त्यावर सुमारे १० पानांचा निबंध लिहून आणावयास सांगणे. काही प्राध्यापक अशा छोट्या छोट्या निबंधाऐवजी एकच मोठा म्हणजे सुमारे ५० पानांचा निबंध लिहावयास सांगतात. अशा निबंधास टर्म-पेपर म्हणतात. टेस्ट् न घेणारे प्राध्यापक अशा निबंधावरून किंवा टर्म–पेपरवरून










आपला रिझल्ट देतात. टर्म पेपरसाठी विद्यार्थी कौतुकास्पद अशी मेहनत घेतात. अनेक पुस्तकांचे वाचन करून, त्यांतील मुद्दे काढून त्यांची प्राध्यापकाबरोबर चर्चा करून विद्यार्थी आपला निबंध तयार करतात. ह्या निबंधात त्यांची संशोधक व विवेचक वृत्ति चांगलीच दिसून येते. भारताचे परदेशाशी संबंध, काश्मीर–प्रकरण, गोव्यावरील भारताचे स्वामित्व इत्यादि त्याना बहुतांशी अपरिचित असलेल्या विषयावर माझ्या विद्यार्थ्यांनी चांगलेच पेपर्स लिहिले होते.

अमेरिकेतील विद्यापीठांच्या शैक्षणिक वर्षात दोन किंवा तीन टर्म असतात. दोन असल्यास त्याना सेमिस्टर म्हणतात, तीन असल्यास क्वॉर्टर म्हणतात. पहिली सेमिस्टर सप्टेंबरच्या तिसऱ्या आठवड्यात सुरू होते, आणि जानेवारीच्या शेवटच्या आठवड्यात संपते. तिला फॉलसेमिस्टर म्हणतात. दुसरी सेमिस्टर फेब्रुवारीच्या पहिल्या आठवड्यात सुरू होऊन जूनच्या दुसऱ्या आठवड्यात संपते. तिला स्प्रिंग सेमिस्टर म्हणतात. जूनच्या दुसऱ्या आठवड्यापासून सप्टेंबरच्या तिसऱ्या आठवड्यापर्यंत उन्हाळ्याची सुटी असते. फॉल सेमिस्टरमध्ये नोव्हेंबरच्या तिसऱ्या आठवड्यात दोन दिवस थँक्स गिव्हींगची आणि खिस्टमसमध्ये १५ दिवसाची सुटी असते. स्प्रिंग सेमिस्टरमध्ये आठवडाभर ईस्टरची रजा असते. ह्या व्यतिरिक्त रजा मुळीच नसतात. कॉलेजचा शिक्षणाचा वेळ सकाळी ८ ते दुपारी १२ व दुपारी १ ते सायंकाळी ५ असा सोमवारपासून शुक्रवारपर्यंत असतो. शनिवार व रविवार सुटी. ह्या आठ तासात कायमचे वेळापत्रक बसविलेले असते. ते पाहून त्याप्रमाणे विद्यार्थ्याने आपले विषय निवडावयाचे. अर्थात वेळापत्रक करताना आपले मुख्य विषय घेता येतील ह्याकडे पूर्ण लक्ष पुरविलेले असते. इतर विषय मात्र त्यानी एकाच वेळेला तास येणार नाही असे पाहून घ्यावयाचे.

सर्वसाधारण विद्यार्थी सकाळी आठला कॉलेजात येतात ते सायंकाळी ५ वाजेपर्यंत असतात. तास नसल्यावेळी ते लायब्ररीत अभ्यास करीत बसतात. ह्या वेळात जिमखाना, जिम्नाशियम, वगैरे काहीच उघडे नसल्यामुळे खेळ खेळणे अशक्य असते. काही विद्यार्थी मात्र कॅन्टीनमध्ये गप्पा मारीत असलेले आढळतात. काही विद्यार्थी नोकरी करून शिकत असल्यामुळे त्यांच्यासाठी काही कॉलेजमध्ये सायंकाळचे वर्ग असतात. विद्यार्थ्यांना एका सेमिस्टरमध्ये जास्तीतजास्त २१ क्रेडीट अवर्स ( म्हणजे ७ विषय ) घेता येतात. सर्वसाधारण विद्यार्थी एका सेमिस्टरमध्ये १५ क्रेडिट अवर्स (म्हणजे ५ विषय) घेतो. म्हणजे आपल्याप्रमाणे चार वर्षात त्याला पदवी मिळू शकते. पण जास्त श्रम करण्याची ताकद असलेले विद्यार्थी तीन वर्षातही डिग्री घेऊ शकतात.

प्राध्यापकही ८ ते १२ आणि १ ते ५ एवढा वेळ कॉलेजमध्ये असतात. प्रत्येक प्राध्यापकाला स्वतंत्र खोली असते. खोलीमध्ये दोन टेबले आणि चार खुर्च्या, तीन पुस्तकाच्या शेल्फ्स व एक फायलिंग कपाट, एक टाईपरायटर व एक टेलिफोन असतो. स्वाभाविकच ह्या वेळात प्राध्यापकांचे वाचन चांगले होते. संशोधनास तेथे फार किंमत दिली जाते. Publish or Perish ही घोषणा तरुण प्राध्यापकास नेहमीच ऐकविली जाते. Doctorate च्या पदवीला फार महत्त्व असल्यामुळे अनेक प्राध्यापक Ph. D. चा अभ्यास करीत असतात. तरुण त्यांच्याकडील Ph. D. आपल्यापेक्षा फार कठीण असते. तीसाठी दोन परभाषामध्ये उत्तीर्ण व्हावे लागते. ३० क्रेडिट अवर्स घ्यावे लागतात. त्यात उत्तीर्ण झाल्यावर मग प्रबंध लिहावयाचा.

---












प्रा. म. गं. नातू

# कै. वा. म. जोशी यांच्या स्त्रीजीवनविषयक -- चिंतनातील माघार ( उत्तरार्ध )

## इंदु काळे व सरला भोळे

याप्रमाणे 'रागिणी' पासून 'सुशीलेचा देव' पर्यंत श्री. वा. म. जोशी सुधारणावादी मार्गाने सतत पुढे पुढेच गेलेले आढळतात; आणि शेवटी तर ते त्या ध्येयाचा कसलाही किंतु मनात न बाळगता पुरस्कार करताना दिसतात. हाच लेखक आणखी पाचच वर्षांनी ह्या सबंध तत्त्वज्ञानाचा त्याग करील असे कोणाच्या स्वप्नातही येणे शक्य नव्हते. परंतु नेमका हाच प्रकार 'इंदु काळे व सरला भोळे' ( १९३५ ) या यांच्या शेवटच्या कादंबरीत झाला आहे.

जोशांच्या या बदललेल्या वृत्तीचे प्रतिबिंब त्यांनी या कादंबरीत नायकाला जे महत्त्व दिले आहे त्यात पडलेले दिसते. या पूर्वीच्या त्यांच्या सर्व कादंबऱ्यांतील नायकांची अवस्था प्रायः नायिकेचा पति म्हणून नायक अशी होती. या कादंबरीत मात्र तशी स्थिती राहिलेली नाही. विनायकराव भोळे हे तिचे मध्यवर्ती पात्र असून त्यांच्याभोवती कथानकाचे धागे गुंफले गेले आहेत. त्यांच्या थोर आणि प्रभावी व्यक्तिमत्त्वामुळे बाकीची सर्व पात्रे भारल्यासारखी झाली आहेत. या कादंबरीत जोशांना "ध्येये म्हणजे दुःखे, पण या दुःखातच उच्च व सात्त्विक आनंद भरलेला आहे" हे तत्त्व वाचकांच्या मनावर ठसवावयाचे आहे, अणि त्याचबरोबर या बाबतीत स्त्रीची भूमिका कोणती असावी हेही दाखवावयाचे आहे. देशाच्या स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी गांधीप्रणीत कार्याला सर्वस्वाने वाहून घेणारे विनायकराव, इतिहास-संशोधनाच्या कार्यात अहोरात्र मग्न असलेले पाठक, व कलोपासनेच्या मागे लागलेली इंदु, या तीन पात्रांच्या द्वारे त्यांनी या तत्त्वाचे विवरण केले आहे. ते करताना त्यानी स्त्रीचे जे कार्यक्षेत्र निश्चित केले आहे ते आतापर्यंतच्या त्यांच्या स्त्रीजीवनविषयक विचाराच्या अगदी विरुद्ध आहे. कारण या ध्येयातील उच्चतम सात्त्विक आनंद दाखविताना ही ध्येये मात्र पुरुषाची आहेत, स्त्रीची नाहीत हे स्पष्ट होते. स्त्री म्हणजे या ध्येयाच्या आड न येणारी अशी त्याची सहचारिणी, हेच तिचे जीवितकार्य; तिला आणखी स्वतंत्र असे ध्येय ठेवण्याची गरज नाही. ती तिची ताकदच नाही. ती वेलीसारखी आहे, म्हणून विवाह व पतिनिष्ठा हेच तिचे साध्य, असा जोशांचा निवेदनातील सूर आहे. यातील स्त्रीपापैकी सरलेला विनायकरावांसारखा महान् देशभक्त पति म्हणून लाभला म्हणून तिच्या जीवनाचे सोने होते; काशीचा प्रियकर ध्येयवादी असला तरी त्याने विनायकरावांच्या संसाराची होणारी दुर्दशा पाहून आपली विवाहेच्छा निश्चयाने दूर ठेवल्यामुळे तिला झुरून झुरून मरणाचा आसरा घ्यावा लागतो; आणि आपल्या पतीच्या ध्येयाहून भिन्न असे ध्येय ठेवल्यामुळे व समानहक्कांकरिता भांडल्यामुळे इंदूची फटफजिती होते, व ती जेव्हा सरलेप्रमाणे पति व संसार यांना आपल्या जीवनात प्रमुख स्थान देते तेव्हाच ती प्रशंसनीय ठरते, असे जोशी दाखवितात. काशीचा अत्यंत शोचनीय मृत्यू दाखवून ते ध्येयवादी पुरुषांना जणू असे चिन्विताना दिसतात की सुशील स्त्रिया तुमच्या ध्येयाच्या आड येणार नाहीत, तरी तुम्ही त्यांच्याबद्दल भलत्या कल्पना करून घेऊन त्यांना नकार देऊ नका. त्याचबरोबर स्त्रियांनाही ते कळवळ्याने पटवू पाहतात की, पति ध्येयवादी असेल तर बाह्यसुखोपभोगाकडे लक्ष न देता व कोणत्याही प्रकारचा वाद न करता त्याला सरलेप्रमाणे साथ द्या. म्हणजे तुमचे जीवन कृतार्थ होईल. इंदूच्या पतीप्रमाणे तुमचाही पति ध्येयवादी नसेल तर तुम्ही स्वतःचे स्वतंत्र असे ध्येय ठेवू नका; कारण तुम्हाला खरी ओढ मुले, पति व घर यांचीच आहे.





अनुक्रमणिका

तेव्हा पतिनिष्ठा हेच तुमचे ध्येय. ते न ओळखल्यास इंदूप्रमाणे तुम्ही अपयशी व्हाल.

या कादंबरीतील सरला ही एक बुद्धिमान्, लाजाळू, नम्र व पाण्यात साखर विरघळावी तशी पतीच्या जीवनाशी पूर्णपणे एकरूप झालेली एक पतिव्रता आहे. तिला स्वतःच्या आवडीनिवडी अशा नाहीतच. आपणास एक थोर ध्येयवादी पति लाभला आहे, तेव्हा त्याच्या मागोमाग निमूटपणे जाण्यातच आपल्या जीवनाची सार्थकता आहे, असे तिला वाटते. स्वतःचे असे वेगळे जीवन ठेवण्याची तिला मुळीच गरज वाटत नाही व त्यामुळेच समानहक्क वगैरेची भाषा तिच्या तोंडून निघत नाही. स्वतःकडे ती स्वखुशीने गौण भूमिका घेते; एवढेच नव्हे तर ही भूमिका तरी आपणास मिळाली म्हणून तिला धन्यता वाटते !

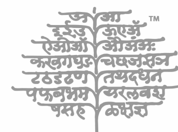
सरलेचे जीवन म्हणजे एक अखंड यज्ञ आहे. विवाहापूर्वी तिने विनायकरावांना " सुशील मुलगी पतीच्या सत्कार्याच्या आड येत नाही " या शब्दात आश्वासन दिले होते, ते तिने त्यानंतर निरंतर पाळले. विवाहानंतर एकाच वर्षाने विनायकराव गांधीचा आश्रम पाहावयास गेले असता तेथील सात्त्विक आनंदाने ते इतके भारावून जातात की सरलेच्या संगतीत घालविलेले दिवस त्यांना ' क्षुद्र आनंदाचे ' वाटू लागतात, आणि ते गांधींच्या निशाणाखाली सत्याग्रही सैनिक बनतात ! येथून सरलेच्या जीवनाचा वनवास सुरू होतो. विनायकरावांची एक वर्षाकरिता तुरुंगात रवानगी होते . तेथून सुटून आल्यावर ग्रामोद्धाराचे कार्य करण्याकरिता ते पाचबावडी नामक एका खेड्यात जातात; आणि एका वर्षापूर्वी पतीसह ऑक्सफर्डला जाण्याची सुखस्वप्ने पाहाणारी सरला त्यांच्या पाठोपाठ या कुग्रामात जाते. तेथील तिची दारिद्र्यावस्था पाहून तिचे वडील तिला पैसे पाठवितात; परंतु विनायकराव ते पैसे गरीबांना वाटून टाकतात. त्यापासून त्यांना होणाऱ्या अध्यात्मसुखाच्या आड ती येत नाही. दारिद्र्यापायी आपल्या दोन सोन्यासारख्या मुलांचे आपण मनाप्रमाणे लाड करू शकत नाही हे दुःखही ती सहन करते. अस्पृश्यता न पाळल्यामुळे त्यांना वाळीत टाकले जाते, व त्यांना महारवाड्याजवळ राहणे भाग पडते. तरीही ती कचरत नाही. परंतु दैवाचे एवढ्याने समाधान न झाल्यामुळेच की काय तिच्या कष्टमय जीवनाचा विसावा अशी तिची दोन्ही मुले पटकीमुळे मृत्युमुखी पडतात ! बिचारी सरला आपले दुःख गिळून चिंगी नामक एका अस्पृश्य मुलीवरच आपल्या वात्सल्याचा वर्षाव करून दिवस काढीत असते. तोच पतीला सात वर्षांची शिक्षा होते ! या दीर्घ काळात माहेरी न जाता दारिद्र्य, लोकनिंदा, उपेक्षा, याना धैर्याने तोंड देत तेथेच राहून ती पतीचे कार्य यथाशक्ति करीत राहते. कारावासातून परत आल्यावर एका महिन्याच्या आतच या थोर देशभक्ताचा अंत होतो ! " मुलींकरिता-मोफत–शाळा काढ " असे पुटपुटत पतीने प्राण सोडल्यावर हुंदके देतच सरला सर्वांना सांगते की " माझ्याबद्दल शोक करू नका. " त्याच खेड्यात राहून पतीने सांगितलेले कार्य करण्यात आपले उर्वरित आयुष्य संन्यस्त वृत्तीने वेचण्याचा ती निर्णय घेते.

ह्या थोर सरलेच्या त्यागाबद्दल तिच्या पतीने काढलेले अनेक प्रशंसोद्गार या कादंबरीत ठिकठिकाणी विखुरलेले आहेत. सत्याग्रहात सामील झाल्यावर लिहिलेल्या पत्रात विनायकराव म्हणतात, " हा निश्चय केल्यापासून मला फार आनंद होत आहे... दुःख एवढ्याच करिता होते, की माझ्यामुळे तुला दुःख होणार. तूं सीतासावित्रीसारखी किंवा गडकऱ्यांच्या सिंधूसारखी आहेस, म्हणून दुःख तीव्रतर होते. " दुसऱ्या एका पत्रात ते लिहितात, " माझी ध्येये आणि माझे मार्ग तुला कोठे मान्य आहेत ? पण तू माझी एकनिष्ठपणे भक्ति करीत आहेसच "... " स्वतःची वृत्ति भिन्न असता पतीकरिता एवढा मोठा स्वार्थत्याग करणारी पत्नी मी फार मोठी समजतो. " याच पत्रात ते लिहितात, " गांधींच्या पत्नी कस्तुरबा ह्यांना त्यांची सगळी ध्येये पूर्णपणे पसंत नसली तरी त्या सुपत्नी असल्यामुळे पतीच्या शब्दाबाहेर यत्किंचितही जात नाहीत. "

यावरून या कादंबरीत स्त्रीचा विचार करताना जोशांनी सुपत्नीत्वाच्या भूमिकेला प्राधान्य दिले असून हे सुपत्नीत्व पतीच्या शब्दाबाहेर यत्किंचितही न जाण्यातच असल्याचे जोशांनी मानले आहे असे












दिसते. त्यामुळे स्वाभाविकच पूर्वीच्या त्यांच्या मानसकन्यांसमोरील स्त्रीच्या सर्वांगीण विकासाचे, स्वतंत्र अस्तित्वाचे, समान हक्कांचे व स्वातंत्र्याचे प्रश्न सरले पुढे येतच नाहीत. ती विरोध करते तो फक्त तिचा पति इतर स्त्रियांशी जवळीक करू लागल्याच्या संशयावरून! व पतीचीही तिच्याबद्दल एवढीच तक्रार असते की ती संशयी आहे!

अशा रीतीने सरला ही सुईमागून दोरा जावा किंवा व्यक्तीमागून तिची सावली जावी तद्वत पतीच्या मागोमाग जाणारी भारतीय पतिव्रतांच्या मालिकेतील एक स्त्री आहे. अगदी गडकऱ्यांच्या सिंधूची आठवण खुद्द लेखकासही व्हावी इतकी तिची पतिनिष्ठा प्रखर आहे. अर्थात दोघींच्या पतींना फार वेगवेगळी व्यसने होती, हे निराळे! पण म्हणूनच की काय एका दारुड्या पतीवरही प्रेम करणाऱ्या व त्याचा धाक बाळगणाऱ्या एका वाटसरू स्त्रीबद्दल नायकास मोठी धन्यता वाटल्याचे त्यांनी नमूद केले आहे. विनायकराव त्या स्त्रीबद्दल आपल्या पत्नीस लिहितात की, "ती अशिक्षित आणि गरीब असली म्हणून काय झाले; ती खरोखर साध्वी होती." थोडक्यात या कादंबरीत जोशांच्या दृष्टीने साध्वीपणा हाच स्त्रीचा मानबिंदु झालेला दिसतो.

अशा ह्या सरलेविषयी प्रा. वा. ल. कुलकर्णी ह्यांनी पुढील उद्गार का काढावेत हे समजत नाही. ते लिहितात: "सरलेच्या ह्या अबोल कर्तृत्वाकडे पाहिले की ह्या नव्या स्त्रीच्या ठिकाणी वामनरावांना केवढे जीवनसामर्थ्य दिसत होते, ते लक्षांत येते. जीवनातील बहुविध दुष्कर कर्तव्ये पार पाडण्याच्या बाबतीत ही 'स्त्री' पुरुषाच्या बरोबरीने पुढे येत आहे.[1] वास्तविक असे अबोल कर्तृत्व आजपर्यंत असंख्य भारतीय स्त्रियांनी दाखविले आहे. पति हाच देव मानून त्यालाच सर्वस्वाने वाहून घेतलेल्या भारतीय स्त्रीने पतीस सरलेप्रमाणे नेहमीच साथ दिली आहे. मग तो पुरुष ईश्वरभक्त असो, राजकारणी असो, लढवय्या असो, विद्वान असो, दरिद्री असो, फार काय तो दारुडा, व्यसनी, बाहेरख्याली असला तरीही तिने त्याचीच जोपासना केलेली आहे. येथे तर सुदैवाने सरलेचा पति एक थोर देशभक्त आहे. तेव्हा खरे पाहता सरलेने जुन्या स्त्रीस अशक्य असे कोणते कर्तृत्व दाखविले होते की ज्यासाठी कुलकर्ण्यांनी तिला वरील प्रशस्तिपत्र द्यावे? तिने समाजकार्य केले हे खरे. पण त्याचे श्रेय तिच्या पतीकडेच जाते. तो 'गांधीवादी' म्हणून ही गांधीवादी. यापलीकडे तिला यातील काही कळत होते असे दिसत नाही. एरव्ही "मी स्त्री, मला यातील काय कळते?" असे उद्गार या बी. ए. झालेल्या जोशांच्या मानसकन्येने काढले नसते. गांधीवादाबद्दल ती उभ्या कादंबरीत एक चकार शब्दही काढीत नाही. शेवटी देखील पतीने मरताना 'मुलींसाठी शाळा काढ' असे म्हटल्यामुळेच आपले उर्वरित आयुष्य त्या कार्यास ती वाहून घेते. यावरून 'पतिवाद' हाच सरलेचा एकमेव वाद आहे हे निर्विवाद सिद्ध होते.

सरलेप्रमाणेच काशीचीही व्यक्तिरेखा हृदयंगम आहे. पाठकांची ती बालमैत्रीण व प्रेयसी असते. या दोघांचे लग्न व्हावे म्हणून कादंबरीतील सर्व पात्रे अगदी मनापासून झटत असतात. पण इतिहास-संशोधनाच्या ध्येयाने पछाडलेले पाठक या प्रेमपाशात न अडकण्याचा निश्चय करतात. काशी त्यांना लिहिते की, "आपल्या आणाभाका झाल्या होत्या व आपणा उभयताना तरी आपल्या लग्नाबद्दल संशयच नव्हता ... 'आपला खेळ होतो पण आमचा जीव जातो' असं गोष्टीतल्या बेडक्याप्रमाणे म्हणण्याशिवाय दुसरं मी काय करणार? ... आम्हा बायकांना उच्च आकांक्षा समजत नाहीत? का आम्हाला दारिद्र्यात राहता येत नाही? कल्पना तरी काय आहे? ... मी आपल्या सारख्या पुरुषांना आपण लग्न करण्याचे नाकारले तरी थोरच समजते, किंबहुना ध्येयाकरतां 'नाही' म्हणू शकता म्हणूनच थोर समजते... आपण नाही म्हटल्यास जन्मभर अविवाहित राहीन." पाठक विनायकरावांना लिहितात की, "देशाच्या नादी लागून तू संसाराची होळी करून घेत आहेस" हे पाहूनच मी संसारात पडत नाही... माझ्यावरच्या प्रेमापायी तिचे (काशीचे) कदाचित प्राणोत्क्रमणही होईल हेही मी कल्पनेने कल्पू शकतो ... पण कर्तव्यामध्ये श्रेष्ठ कनिष्ठ असा भेद आहेच. आणि काशी शहाणी आहे. ती प्रेमाचे नियमन करून आपल्या जीविताला नवीन वळण लावील अशी मला उमेद आहे." ज्ञानलालसेपायी प्रेयसीच्या मृत्यूचा धोकाही पत्करण्यास ते तयार

१. 'वामन मल्हार: वाङ्मयदर्शन,' पान ४५.










असतात. त्यांचे मन सतत हेलकावे खाऊन त्याना अस्वस्थ करून सोडते; तरी मन घट्ट करून ते काशीस कळवू शकतात की, "मराठ्यांच्या इतिहासाचे कार्य मला तुझ्या प्रेमापेक्षा किंवा तुझ्या जीवितापेक्षा अधिक मौल्यवान वाटते." यावरून पुरुषांचे कार्यक्षेत्र, त्यांचा आनंद, त्यांचे ध्येय, स्त्रीपेक्षा भिन्न असल्याचेच केवळ जोशांनी दाखविले नाही तर ते योग्य असल्याचेही सुचविले आहे. कारण एवढे कठोर लिहूनही पाठक उज्ज्वल ध्येयामागे लागलेले असल्याने आपणास ते दुष्ट वाटत नाहीत, तर एका अर्थाने अधिक थोरच वाटतात. काशीचा मोह कष्टाने आवरून ते स्वतःला कामात गुरफटून घेतात. डच-पोर्तुगीज भाषा शिकतात. कोठे काही जुनी कागदपत्रे व शिलालेख आहेत असे कळताच अंगात ताप असूनही तिकडे धाव घेतात. इतकी त्यांची ज्ञानलालसा प्रखर आहे. "शिवकालीन निवाडापत्रावरील अखेरची अक्षरे शिवप्रभूंची ठरली तर पुण्यअक्षरे पाहण्यास मिळून महाराष्ट्राच्या डोळयांचे पारणे फिटेल", इत्यादि उद्गारावरून त्यांची कार्यनिष्ठा किती उत्कट होती हे व्यक्त होते, आणि या ज्ञानयोग्याबद्दल मनात आदर निर्माण होतो. विचारी काशी आपण ध्येयाच्या आड येणार नाही असे त्यांना हरतऱ्हेने पटविण्याचा प्रयत्न करते. शेवटी विनायकरावांकडे जाऊन त्यांना पाठकांचे मन वळविण्याविषयी ती विनंती करते. त्यावेळी पाठक तिला स्वच्छ सांगतात की, "मला असल्या मन कमकुवत करणाऱ्या मुलाखती व मुकाबले आवडत नाहीत." तेव्हा असहाय काशी झुरणीस लागते. (याच्या उलट १९३० साली निर्मिलेली सुशीला आपला पुनर्विवाह संस्थेच्या आड येईल म्हणून मन आवरते तर बाळूची अवस्था काशीप्रमाणे होते.) काशीला क्षय होतो. त्यानंतर एकदा पाठकांची व तिची मुंबईस आकस्मिक गाठ पडते. तेव्हा तिने त्यांना विचारलेल्या प्रश्नांवरून तो अडाणी किंवा सामान्य होती असे दिसत नाही. पाठकांना ती विचारते, "ज्ञान हे अनंत आहे, ते पूर्ण होणार कसे? आणि पूर्ण झाले तरी मनुष्याचे केवळ ज्ञानाने समाधान होईल का?" त्यावर "माझ्या आयुष्याची आगगाडी आता ज्ञानमार्गाच्या रुळावर आहे, ती आता दुसऱ्या रुळावर नेणे शक्य नाही," असे उत्तर पाठकांनी देताच ती म्हणते, "आगगाडी एका रुळावरून दुसऱ्या रुळावर नेली म्हणजे दिशा सपशेल बदलली असेही होत नाही" पण पाठक खंबीर राहतात. जेव्हा शेवटी त्यांचा निश्चय ढळतो तेव्हा तिची मरणोन्मुख अवस्था झालेली असते. हे पाहून ते तिची क्षमा मागतात. तेव्हा ती म्हणते, "आपण केलेत तेच योग्य केलेत, ध्येयापुढे प्रेमाची मातब्बरी नसावी. आपण असे ध्येयनिष्ठ आहात म्हणूनच माझी प्रेमाची एकनिष्ठता कायम राहिली ... पण बायका ध्येयाच्या आड येतील असे तुम्ही मानता कोणत्या आधारावर? सरलावहिनी ध्येयाच्या आड आल्या का? मृत्युमुखात पाऊल टाकताना ज्यांच्यामुळे हा मृत्यु ओढवला त्यांच्याबद्दल तिने काढलेल्या ह्या उद्‌गारावरून ध्येयाचे महत्त्व ती जाणत होती व पाठकांवरील तिचे प्रेम अनन्य होते हे उघड दिसते. त्यांचेही आपल्यावर गाढ प्रेम असल्याची तिची खात्री होती, केवळ ज्ञानोपासनेसाठी त्यानी वचनभंग केलेला असल्यामुळे तिच्या दुःखात तेवढी कटुता राहणे शक्य नव्हते. पाठकानाही ती "आपल्या जीवनास नवे वळण लावील अशी उमेद" होती. १९३४ हा काळही अनुकूल होता; कारण गांधीजींच्या प्रेरणेमुळे स्त्रियांनी नवनवीन कार्यक्षेत्रात प्रवेश केला होता. सुदैवाने विनायकरावांसारखा एक महान गांधीवादी तिला सल्लागार म्हणून लाभलेला होता. त्यानी सरलेकडून समाजसेवेचे कार्य करून घेतले होते, तेव्हा अशा एखाद्या कार्यास वाहून घेण्याचा सल्ला त्यांनी काशीला देणे स्वाभाविक होते. सारांश, काळ व परिस्थिती अनुकूल होती पण जोशांनाच ते करावयाचे नव्हते. म्हणून काशी झुरून झुरून कालवश होते. कारण स्त्री ही वेलीसारखी आहे. म्हणून ती निराधार राहू शकत नाही, असे आता जोशांचे मत झाले झाले आहे. प्रेमाकरिता ध्येयत्याग ही घटना एका दृष्टीने अलौकिक असली तरी दुसऱ्या एका दृष्टीने या विचारसरणीत अपुरेपणा आहे. तसेच पाहिले तर पाठकांनाही फार मोठा संयम करावा लागला नव्हता का? पण त्यांच्यापुढे इतिहाससंशोधनाचे प्रचंड काम 'आ' वासून उभे होते. उलट बिचाऱ्या काशीस प्रेम करण्यावाचून दुसरे कार्यच नसावे असे का? विशेषतः जर तिच्या प्रेमाची एकनिष्ठता त्यांच्या ध्येयनिष्ठेमुळे कायम राहिली होती








तर तिला स्वतःला एखाद्या कार्यास वाहून घेणे अशक्य नव्हते. पण या कादंबरीत संसार करणे हेच स्त्रीचे एकमेव ध्येय जोशांनी एकदा मनाशी ठरविल्यावर काशीला निष्क्रिय ठेवणेच त्यांना भाग होते. त्यांच्या सरलेला विवाह करता आला, कारण तिच्या पतीचा ध्येयवाद विवाहानंतर उफाळून आला. व मग त्याच्या मागोमाग ती निमूटपणे गेल्याचे दाखवून अबोल कर्तृत्वाचे कां होईना, पण पुरेपूर माप तिच्या पदरात जोशांना टाकता आले. काशीस मात्र विवाह न करता आल्यामुळे सरलेप्रमाणे कर्तृत्वाचेश्रेय मिळत नाही व फुकट मरावे लागते.

इंदूची व्यक्तिरेखा सरला व काशी यांच्याहून फार वेगळी आहे. ती एक कलाप्रिय, हौशी, धीट व प्रांजळ अशी उपनायिका आहे. तिला स्वतःच्या अशा काही खास आवडीनिवडी आहेत आणि त्या केवळ स्त्रीच्या आवडीनिवडी आहेत म्हणून त्यांच्या मार्गात अडथळे आणलेले तिला मान्य नाही. तिला आपल्या स्वत्वाची तीव्र जाणीव असून त्याच्या रक्षणार्थ ती निर्धाराने झगडते. या संपूर्ण कादंबरीत स्त्रीच्या स्वातंत्र्याची वकीली करणारी ही एकच व्यक्ति असून विनायकरावांशी वाद करण्याचे व प्रसंगी त्यांना निरुत्तर करण्याचे सामर्थ्य फक्त तिच्याच जवळ आहे.

तिला गाण्याची बरीच आवड असून बिंदुमाधव म्हस्कर नामक एका पेटीमास्तराजवळ गाणी शिकण्याचा तिचा हट्ट असतो, त्यामुळे गावात भलभलत्या कंड्या उठतात व तिच्या घरात अस्वास्थ्य निर्माण होते. तिचा पति त्याबद्दल तिला स्पष्ट विचारतो तेव्हा ती त्याला सरळ सांगते की, " ज्या दिवशी मला त्यांच्याशी प्रेमसंबंध ठेवावासा वाटेल, त्यादिवशी मी आपणास सांगून वेगळी राहीन; पण आपणाला फसवून भलते काही करणार नाही. विवाहाबद्दलच्या जुन्या पुराण्या कल्पना मी केव्हाच सोडल्या आहेत. पण पतीला फसविणे हे मी पाप समजते. पति आवडेनासा झाल्यास घटस्फोट करणे हे पाप नव्हे, तर ते कर्तव्यकर्म मानते." म्हस्करांना ती बजावते, " पत्नीने घटस्फोट केल्यावर काय पाहिजे ते करावे. तोपर्यंत भलतीच गोष्ट करणे हे सांकेतिक विवाहनीतीच्याच नव्हे तर नित्य व स्वभावसिद्ध नीतीच्या विरुद्ध आहे." विनायकरावांना ती असा सडेतोड प्रश्न टाकते की, " बायकांना स्वतःच्या काही आवडीनिवडी नसाव्यात काय ? उडवाउडवी न करता पुढच्या प्रश्नाचे सरळ उत्तर द्यावे. प्रश्न असा : आत्म्याची कलाविषयक जी भूक आहे ती लोकापवादाच्या भीतीने किंवा पतीला उगाच संशय येतो म्हणून दावून टाकावी काय ?" या पत्राला दिलेल्या उत्तरात विनायकराव लिहितात : "विवाहित स्त्रियांवर (व पुरुषांवर) तर अधिक जबाबदारी आहे. कारण आपली कलेची भूक शांत करताना पतीची ( किंवा पत्नीची ) हेळसांड होत नाही ना, पतीकडे ( किंवा पत्नीकडे ) दुर्लक्ष होत नाही ना, प्रेमामध्ये विघ्न उत्पन्न होण्याचा संभव नाही ना, इत्यादि गोष्टीही पाहिल्या पाहिजेत." परंतु हा उपदेश स्वतः मात्र पाळण्याची त्याची तयारी दिसत नाही. कारण त्याच पत्रात पुढे आपल्या देशभक्तीच्या मार्गात येणाऱ्या अडचणींचा उल्लेख करून ते म्हणतात, " काहीही झाले तरी मी आपले ध्येय सोडणार नाही, हे निश्चित ... सौभाग्यवतीही मी मुलींशी फार बोलतो म्हणून मधून मधून मला बोलते आणि संशयखोरपणा दाखविते. ( सगळ्याच बायका संशयखोर असतात का ? ) तिच्या भलत्या संशयाना अर्थात् मी फारशी भीक घालीत नाही." ते उत्तर वाचून इंदु त्याना मोठा मार्मिक प्रतिप्रश्न करते की, " सौभाग्यवतीने भलते संशय घेतले तरी मी आपले ध्येय सोडणार नाही. निश्चय उत्तम आहे, पण पतीने जर का भलते संशय घेतले तर पत्नीने मात्र ध्येय सोडावे असे आपले मत दिसते. असा फरक का ? प्रश्न जरा भांडखोरपणाचा आहे पण खरा आणि जिव्हाळ्याचा आहे म्हणून विचारला आहे." परंतु स्वतःच्या हक्काचे समर्थन करीत असतानाच पतीवर अन्याय होऊ नये याचीही जाणीव तिला होती असे दिसते. कारण याच पत्रात ती पुढे म्हणते, " पतिप्रेम माझ्या नशिबीच नसावे. एरवी त्यांच्यासारख्या थोर मनाच्या माणसाची वृत्ती अशी झाली नसती. अपत्यसुखही नशिबी नसावं. एरवी छोटीसारखी मुलगी देऊन लगेच ती देवानं परत नेली नसती !" तिला विनायकरावानी लिहिलेल्या उत्तरात जोशांची स्त्रीजीवनाकडे पाहण्याची दृष्टी आता कशी पूर्ण बदलली आहे हे स्पष्ट दिसते. ते लिहितात, ' हल्लीच्या समाजात (आणि पुढेहि कित्येक शतके) स्त्रियांचे ध्येय संसार करणे हे असणार; म्हणून त्यानी पतीला नापसंत असलेली, अतएव या ध्येयाच्या आड येणारी, गोष्ट टाळावी.








पुरुषांचे ध्येय याहून भिन्न आहे, म्हणून त्यांनी पत्नीच्या इच्छेला जरा बाजूला ठेवले तरी हरकत नाही, असे माझे थोडक्यात उत्तर आहे. स्त्रिया या लतांप्रमाणे आकुंचित क्षेत्रातच राहण्यात आनंद मानणाऱ्या असतात. पुरुष हे वाघाप्रमाणे गुहेबाहेर जाऊन पराक्रम करण्यात आनंद मानतात... सामान्यतः स्त्रियांना सुंदर कौटुंबिक संसार पाहिजे असतो; पुरुषांना कौटुंबिक संसारातल्यापेक्षा उच्चतर पराक्रम हवा असतो... भाऊरावांचे प्रेम तुम्हाला खरोखर पाहिजे आहे,... तसेच तुम्हाला छोटी गेली म्हणून फार वाईट वाटत आहे. माझ्याविषयी म्हणाल तर मला माझी सौभाग्यवती आणि माझी मुले कितीही प्रिय असली तरी समाजातील आणि राजकारणातील संकटांना धैर्याने तोंड देण्यात मला खरे पौरुष आहे असे वाटते. तुमचे व माझे प्रकृतिधर्म वेगळे असल्यामुळे तुमचे ध्येय निराळ्याप्रकारचे असणार आणि माझे निराळे असणार. अर्थात कर्तव्येंही भिन्न होणार. " या उत्तरास जोशांनी जरी "सामान्यतः" "अपवाद", आदि पुस्त्या जोडल्या असल्या व "व्यक्ति, स्थिती, प्रसंग, पाहून व्यवहारदृष्ट्याच असे प्रश्न सोडविले पाहिजेत" असेही म्हटले असले तरी स्त्री व पुरुष या दोघांची कार्यक्षेत्रे भिन्न असावी, हे त्यांचे मत मात्र यातून स्पष्ट दिसते. या युक्तिवादातील कोटिक्रम जरा काळजीपूर्वक तपासल्यास त्यात अनेक हेत्वाभास असल्याचे दृष्टोत्पत्तीस येते. स्त्री व पुरुष यांची ध्येये वेगळी असणार. कारण काय ? तर त्यांचे प्रकृतिधर्म वेगळे आहेत म्हणून. आणि ते वेगळे आहेत कशावरून ? तर इंदूला पतीचे प्रेम हवे आहे, आणि अपत्याच्या मृत्यूने तिला दुःख झाले आहे म्हणून. परंतु एवढयामुळेच तिची प्रकृति वेगळी आहे हे कसे सिद्ध होते ते कळत नाही. कारण पुरुषांनाही निसर्गाने ह्या भावना दिल्या आहेत. ह्या दोघात फरक असलाच तर तो न्यूनाधिक्याचा आहे. विनायकराव म्हणतात की पुरुषांनाही ह्या भावना असल्या तरी त्यांना सामाजिक ध्येयांची मातब्बरी अधिक वाटते, स्त्रिया मात्र कौटुंबिक जीवनाच्या बाहेर सहसा येत नाहीत. या बोलण्यात आत्मप्रौढीचा दोष तर आहेच, पण त्यात असत्यही भरपूर आहे हे निःपक्षपाती मनुष्याच्या लक्षात आल्यावाचून राहणार नाही. ध्येयवादी व्यक्ती ह्या मुळात अपवादात्मकच असतात. पुरुषांतील शेकडा ९९ व्यक्ती रोजच्या चाकोरीतील जीवन कंठण्यापलीकडे काही करीत नाहीत; आणि स्त्रियात हे प्रमाण आणखी मोठे असले तरी त्याचे कारण प्रामुख्याने अधिक प्रतिकूल परिस्थिति हेच आहे तेव्हा इंदूने विचारलेल्या प्रश्नाचे उत्तर फाजील आत्मप्रौढीचे, पक्षपाती आणि तिने अपेक्षिल्याप्रमाणे "उडवाउडवीचे" आहे असे म्हणण्यावाचून गत्यंतर नाही.

ध्येयाच्या मागे लागलेल्या या कादंबरीतील विनायकराव व नारायणराव या पात्रांखेरीज इंदु हे तिसरे पात्र. मात्र तिची ध्येयोपासना चुकीच्या मार्गाने गेली आणि अपेशी झाली असे जोशांनी दाखविले आहे. परंतु तिला ध्येय देण्यापासून जोशांनी तिच्या बाबतीत पक्षपात केला आहे. कारण तिच्यापुढे त्यांनी ध्येय कोणते ठेवले ? तर करमणुकीकरिता गाणे शिकण्याचे आणि तेही बिंदुमाधव म्हसकरांसारख्या शिक्षकाजवळ. विनायकराव व पाठक यांच्या उदात्त ध्येयापुढे हे ध्येय हास्यास्पद वाटते, 'ध्येय' या नावालाही अपात्र वाटते. तसेच त्यांची ध्येयासक्ति हीही शुद्ध, सात्त्विक दाखविली आहे. परंतु इंदूच्या कलोपासनेत रजोगुणाचा अंश होता हे स्पष्ट दिसते. 'बिंदुमाधवांचे गाणे बजावणेच नव्हे, तर त्यांचे बोलणेचालणेही मला आवडते' ही तिची कबुली आणि त्यानी एकदा अतिप्रसंग केल्यावरही त्यांना क्षमा करण्याचे फाजील औदार्य ही तिच्या भूमिकेतील राजस अंश दाखविण्यास पुरेशी आहेत. त्यामुळे तिची भूमिका वाचकांच्या मनाची पकड घेऊ शकत नाही. कारण कोणीही समंजस मनुष्य असेच म्हणेल की, कुटुंबस्वास्थ्य पणास लावण्यासाठी उच्च असेच ध्येय पाहिजे व दृष्टि पूर्ण सात्त्विक पाहिजे. कलाध्येयही उच्च ठरू शकेल, पण त्यासाठी तेवढीच निष्ठा, ओढ व तपस्या ह्या गोष्टी असाव्या लागतात. त्या इंदु व म्हस्कर या दोघातही नाहीत. याच्या उलट विनायकरावांनी एका अर्थाने खरोखरीच आपल्या संसाराचा होम केला असतानाही व पाठकांमुळे काशीचा शोचनीय अंत झाला असतानाही त्या व्यक्ती आपणास आदरणीय वाटून आपल्या मनाची पकड घेतात.

स्त्री व पुरुष ह्यांच्या कार्यक्षेत्राबद्दलचा महत्त्वाचा प्रश्न हाताळताना जोशांनी गायनासारखे ( व तेही








अनुक्रमणिका

स्वतःच्या करमणुकीसाठी ) असे ध्येय इंदूसमोर ठेवून तिच्यावर, म्हणजेच पर्यायाने स्त्रीवर, अन्याय केला आहे. वास्तविक तिने विचारलेले प्रश्न इतके मूलगामी व बिनतोड आहेत की हे प्रश्न जर जोशांनी नायिकेच्या तोंडी घातले असते व तिचे ध्येय उज्ज्वल व भूमिका शुद्ध दाखविली असती, तर या कादंबरीने त्यांच्या आतापर्यंतच्या वैचारिक प्रगतीचा पुढील टप्पा गाठला असता. पण जोशांना ते करावयाचे नव्हते. त्यांची भूमिका आता बदललेली आहे. म्हणून त्यांनी इंदूच्या ध्येयात व स्वभावात जाचक उणीवा ठेवल्या व त्यामुळे तिच्या प्रश्नातील जोरच काढून टाकला. म्हणजेच स्त्री व पुरुष यांच्यातील नैसर्गिक भेदामुळे नव्हे, तर जोशांनी त्यांच्यात पक्षपात केल्यामुळे, इंदु अयशस्वी होते व विनायकराव आणि पाठक यशस्वी होतात. ज्यानी 'सुशीला' निर्मिली त्यांच्याकडून हा पक्षपात व्हावा व त्यामुळे आतापर्यंत त्यानी पुरस्कारिलेले समान हक्काचे तत्त्व जाऊन त्या जागी स्त्री-पुरुषांची कार्यक्षेत्रे भिन्न भिन्न असल्याचे मत प्रस्थापित व्हावे यात त्यांच्या स्त्रीजीवनविषयक विचारातील माघार स्पष्ट दिसते.

या कादंबरीतील सरला व काशी रागिणी–उत्तरे-प्रमाणेच आपल्या भावी पतींना 'आपण ध्येयाच्या आड येणार नाही' अशी हमी देतात. रागिणीची प्रखर पतिनिष्ठा सरलेत आणखी उज्ज्वल स्वरुपात आढळते. पुरुषश्रेष्ठत्वावरचा तिचा विश्वासही रागिणी-सारखाच अढळ आहे. काशी ही एकनिष्ठ असते, पण नलिनीप्रमाणे ती अविवाहित राहू शकत नाही. कारण "स्त्रिया ह्या वेलीसारख्या असल्याची" जोशांची आता खात्री पटली आहे. म्हणून ती असहाय होते, व मृत्यूचा आश्रय घेते. इंदूलाही शेवटी समान हक्कासाठी भांडल्याबद्दल पश्चात्ताप होतो व पतीच्या सेवेतच आपल्या जीवनाची सार्थकता असल्याचे तिला कळते. सारांश, पूर्वीच्या स्त्रीप्रमाणे सुशिक्षित स्त्रीनेही पतीस श्रेष्ठ मानून त्याच्या चरणी आपले जीवन समर्पित करणे व आपले कौटुंबिक स्वास्थ्य टिकविणे हेंच श्रेयस्कर आहे असा 'रागिणी'त अस्पष्टपणे उमटलेला सूर या कादंबरीत स्पष्ट झाला आहे. हेच जोशांच्या चिंतनातील आवर्तन !

## माघारीची कारणे काय असावीत ?

जोशांच्या स्त्रीजीवनविषयक चिंतनाने शेवटी अशी पूर्ण माघार का घेतली ह्या कोड्याचा उलगडा करणे कठीण आहे. त्यांच्या जीवनाच्या उत्तरकाली त्यांच्या सान्निध्यात असलेल्या मित्रमंडळींना त्याची कारणे कदाचित माहिती असतील. परंतु ती कोणी लिहून प्रसिद्ध केल्याचे पाहण्यात आलेले नाही. तेव्हा त्यांच्या शेवटच्या कादंबरीच्या साह्याने व त्यांच्या काही ललितेतर लेखात व्यक्त झालेल्या काही उद्गारांच्या आधारे तर्क करणे एवढेच आपल्याला शक्य आहे. अशा काही संभाव्य कारणांचा उल्लेख करून हा लेख संपवू.

एक स्पष्टीकरण असे असू शकेल की जोशांच्या कादंबऱ्यांकडे वास्तववादी दृष्टिकोनातून पाहिल्यास 'इंदु काळे व सरला भोळे' ह्यांच्या स्त्रीजीवनविषयक दृष्टीसंबंधी कसलीच समस्या निर्माण करीत नाही. सरला, काशी, इंदु यांच्यासारख्या स्त्रिया तत्कालीन समाजात नव्हत्या असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. तेव्हा त्यांचे जोशांनी चित्रण केले म्हणून त्याबद्दल आश्चर्य वाटण्याचे काय कारण ? किंवा त्याबद्दल त्यांनी माघार घेतली असे त्यांना दूषण देण्याचे तरी काय प्रयोजन ? रागिणी, उत्तरा, नलिनी, सुशीला, सरला, इंदु, या साऱ्या स्त्रिया त्यांना जेव्हा आणि जशा दिसल्या तेव्हा आणि तशा त्यांनी त्या चितारल्या. यात माघार किंवा पुढार यांचा संबंधच कोठे येतो ?

परंतु हे स्पष्टीकरण चालण्यासारखे नाही. कारण केवळ वास्तववादी कदंबऱ्या लिहिणे हा जोशांच्या कादंबरीलेखनाचा स्वभाव होता असे म्हणता येणार नाही. स्त्रीजीवनातील वर्तमान समस्यांविषयीचे आपले चिंतनच त्यांनी कथानक, पात्रे व संवाद यांच्या द्वारे व्यक्त केले असे मानणेच वस्तुस्थितीस धरून होईल. सुरुवातीला उघडउघड सुधारणावादी असलेले हे चिंतन शेवटी अकस्मात् परंपरावादी झाले असेल तर ते का झाले हा प्रश्न अस्थानी म्हणता येणार नाही आणि या प्रश्नाचा उलगडा वरील स्पष्टीकरणाने होऊ शकत नाही. शिवाय वास्तववादी दृष्टीने पाहायचे ठरविले तरी 'सुशीलेचा देव' लिहिण्याच्या वेळी सरलेसारख्या स्त्रिया नव्हत्या. किंवा आणखी पाच वर्षांनी सुशीलेसारख्या स्त्रिया नाहीशा झाल्या, असेही म्हणता येणार








नाही. अर्थात् जोशांच्या स्त्रीसृष्टीतील बदल वस्तुस्थितिनिदर्शक नसून त्यांच्या बदललेल्या विचारांचाच द्योतक म्हणावा लागेल.

दुसरी एक उपपत्ती अशी असू शकेल की पहिल्या चार कादंबऱ्या आणि शेवटची कादंबरी यात जो वैचारिक भेद दिसतो तो केवळ तत्त्व आणि व्यवहार यांच्यातील भेद होय.[२] तात्त्विक भूमिकेवरून एखादी गोष्ट उचित किंवा इष्ट म्हणून स्वीकारली तरी तिचा प्रत्यक्ष आचारात स्वीकार करणे सर्वदा शक्य असतेच असे नाही. आणि हेच कदाचित् जोशांना वरील कादंबऱ्यातील दृष्टिकोणभिन्नतेतून सुचवायचे असेल. स्त्री-पुरुषांची संपूर्ण समता, पति आणि पत्नी या उभयतांच्या स्वातंत्र्यावर अधिष्ठित असलेले कुटुंब, इत्यादि गोष्टी खचितच उचित आणि अभिलषणीय आहेत, परंतु त्या स्वप्नासारख्या रम्य आहेत व स्वप्नाप्रमाणेच प्रत्यक्ष हस्तगत होण्यासारख्या नाहीत. एखादे ध्येय कितीही उदात्त असले तरी ते आचरिले जाण्याची शक्यता कितपत आहे, मानवी स्वभावाशी ते कितपत सुसंगत आहे, आणि समाजजीवनाच्या वर्तमानचौकटीत ते कितपत बसू शकते, याचाही विचार करावा लागतो. आणि पुष्कळदा ते ध्येय व्यवहार्य नाही. म्हणून दुसरे एखादे सामान्य, साधे, सुलभ असे ध्येय समाजापुढे ठेवावे लागते. स्त्रियांच्या ध्येयासंबंधाने जोशांना कदाचित हेच म्हणावयाचे असेल.

परंतु हेही स्पष्टीकरण समाधानकारक नाही. ध्येय आणि व्यवहार यांची सांगड घालणे ही गोष्ट कठीण खरी, आणि व्यवहारात ध्येयाला मर्यादा घालाव्या लागतात हेही खरे. परंतु ध्येय आणि व्यवहार यांची पूर्ण फारकत करून चालणार नाही. 'सुशीलेचा देव' मधील ध्येयाकडे जाण्याकरिता 'इंदु काळे व सरला भोळे' मधील व्यवहार उपकारक होऊ शकेल हे सर्वथा अशक्य आहे. प्रत्यक्ष आचरणात ध्येयाला क्वचित मुरड घालूनही ते दृष्टिसमोरून हलू न देता क्रमशः त्याकडे वाटचाल करणे वेगळे, आणि त्याला संपूर्ण विघातक असा आचार करणे वेगळे. तेव्हा जोशांना अभिप्रेत असलेला आदर्श पूर्वीच्या कादंबऱ्यात व्यक्त झाला आहे; आणि त्यांना इष्ट वाटणारा आचार 'इंदु काळे व सरला भोळे' मध्ये व्यक्त झाला आहे, हे म्हणणे विपर्यस्त आहे. ध्येय आणि आचार, आदर्श आणि व्यवहार, याची जगेच भिन्न आहेत, त्यांचा परस्पराशी काहीच संबंध नाही, असेच म्हणावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी !

याप्रमाणे जोशांच्या कादंबऱ्यात व्यक्त झालेल्या विचारात पडलेल्या तफावतीची उपपत्ति वरील दोन्ही कल्पनांनी लागू शकत नाही त्यांच्या स्त्रीजीवनाच्या ध्येयातच फरक पडला आहे असे मानण्यावाचून गत्यंतर नाही. या तर्काला जोशांच्या ललितेतर लिखाणातही पुरावा आहे. उदा० "स्त्रियांनी आधी घर आणि मग समाज ही वृत्ति सामान्यतः स्वीकारावी, असं माझं मत आहे ... स्त्रियांना जातीने प्रत्यक्ष समाजकार्य करणे शक्य नसले तरी अप्रत्यक्ष कार्य करणे पुष्कळ शक्य आहे. पुरुषमंडळीला चांगले जेवावयाला वाढले तर ते देखील मोठे समाजकार्य होईल .... प्रत्यक्ष समाजकार्य करता आले नाही तरी ते कार्य करणे पुरुषांना शक्य करून देणे हे देखील कमी महत्वाचे नाही !"[३] "स्त्रियांच्या हक्कासंबंधी प्रश्न" या आपल्या भाषणातही ते म्हणतात, "स्त्रियांसंबंधीच्या मोठमोठया अपेक्षा तुम्ही सोडून दिल्या पाहिजेत."[४] अर्थात् जोशांचे हे मतांतर कसे घडून आले हा प्रश्न शिल्लकच राहतो.

माझ्या मते या प्रश्नाचे उत्तर एकच संभवते, आणि ते म्हणजे जोशांच्या विचारांना समता आणि स्वातंत्र्य ही ध्येये शेवटपर्यंत पेलता आली नाहीत. त्यांनी या ध्येयाचा पुष्कळ काळपर्यंत समर्थपणे पुरस्कार केला, त्यांच्या आक्षेपकांना वादात अनेकवार निरुत्तर केले, परंतु त्यांचा अखेरपर्यंत पाठपुरावा करण्यास ते असमर्थ ठरले. त्यांच्या विचारांना पुढे मरगळ आली. त्यांची बुद्धि ती तत्वे पेलता पेलता श्रांत झाली. त्यांना पूर्ण पचविण्यास असमर्थ ठरली. त्यांची समन्वयवादी प्रवृत्तीही त्यांच्या ध्येयदर्शी प्रतिभेस मारक ठरली असावी. ध्येयवादास समन्वयवादाचे पथ्य मानवत नाही; आणि समन्वय हा

२. दु. का. संत 'मराठी स्त्री,' खंड २. पृ. ४८

३. विचारलहरी, "विवाहित स्त्रियांची कांही कर्तव्ये" पृ. ४४,४७.

४. विचारविहार, पृ. १६७.












तर जोशांचा स्थायिभाव होता. सामाजिक मन्वंतराच्या वेळी अपरिहार्यपणे निर्माण होणाऱ्या अराजकामुळे त्यांची बुद्धि भांबावली असावी. कोणत्याही सामाजिक ध्येयाच्या सिद्धीकरिता कराव्या लागणाऱ्या आचारा-मुळे समाजाची वर्तमान घडी विस्कटते; आणि नवी घडी बसेपर्यंत अराजकाची अवस्था निर्माण होऊन अनेक अनिष्ट प्रवृत्ति बळावतात. अशा अराजकाची चिन्हे प्रस्तुत मन्वंतरातही दिसू लागली होती. ती पाहून जोशांचे मन शंकित झाले असावे, आणि त्या-पेक्षा जुनी व्यवस्था बरी, असे त्यांना वाटले असावे. याचाच अर्थ त्यांची क्रांतदर्शी प्रज्ञा तोकडी पडली असावी. कारण जे खरे क्रांतदर्शी असतात ते अशा तात्कालिक मोडतोडीने किंवा त्यातून आरंभी उद्भव-णाऱ्या अनाचारांने डगमगत नाहीत. नव्या मनूचा जन्म वर्तमान मनूचे कवच फोडूनच होऊ शकतो ह्याची त्यांना पूर्ण कल्पना असल्यामुळे ते प्रचलित रूढींच्या विध्वंसाने विचलित होत नाहीत. पण जोशी विचलित झाले. त्यांच्या प्रकृतीलाच हा प्रखर ध्येयवाद मानवला नाही असे दिसते. हेच त्यांच्या वैचारिक माघारीचे रहस्य असेल काय ?

---





अनुक्रमणिका








डॉ. नारायणशास्त्री द्रविड

# चार्वाकदर्शनाचा फेरविचार : ३ :

मागील ( फेब्रुवारी १९६३ ) लेखावरून चार्वाकांची ज्ञानस्वरूपविषयक भूमिका सर्वसामान्य आनुभविक भूमिकेच्या ( commonsense ) किती जवळ आहे हे स्पष्ट झाले आहे. कोणत्याही ज्ञानामध्ये विश्लेषण केल्याने जे दोन भाग- सक्रिय व ग्रहणशील असे- दिसून पडतात, त्यापैकी ग्रहणशील असलेल्या भागालाच चार्वाकांच्या मते ' ज्ञान ' हे नांव देणे योग्य होईल. आधुनिक मानसशास्त्राचेही या मताला समर्थन प्राप्त आहे. प्रत्येक संवेदनेबरोबर एक भावनिक पृष्ठभूमि ( Feeling-tone ) असते असे मानसशास्त्रज्ञांचे म्हणणे आहे. इतर तत्वज्ञ या पृष्ठभूमीपेक्षा तिच्याद्वारे प्रामुख्याने अभिव्यक्त होणाऱ्या संवेदनेचाच ज्ञान या नात्याने स्वीकार करतात, पण चार्वाक भावनिक पृष्ठभूमीलाच प्रमुख ठरवून तिच्याशी संबद्ध असलेल्या संवेदनेला गौण समजतात. या कथनाला पुरेसा आधार आहे.

' वन्हिरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथाऽनिलः ।
केनेदं चित्रितं विश्वं स्वभावात्तद्व्यवस्थितिः ॥ '

हा श्लोक स्वभाववादी चार्वाकांचा म्हणून प्रसिद्ध आहे व त्यात वरील मुद्याचेच सूत्ररूपाने स्पष्टीकरण आले आहे. अग्नि, जल वायु इत्यादि महाभूतांचे स्पर्श, रस, शब्द इत्यादि गुण इतर सर्व विचारकांनी स्वीकारले असताना चार्वाकांनीच फक्त या महाभूतांच्या विविध स्पर्शगुणांवरच भर द्यावा यावरूनच त्यांच्या ज्ञानविषयक भूमिकेचा सहजपणे उलगडा होतो. स्पर्शाने कोणत्याही वस्तूचे जसे निश्चयात्मक ज्ञान होते तसे इतर कोणत्याही गुणावरून होत नाही. रूप, रस, गंध व शब्द हे सगळेच कमीजास्त प्रमाणात भ्रामक असतात. डोळ्यांना वस्तूंचे जे रूप दिसते तेच त्यांच्यात असते असे नाही. तीच गोष्ट रस, गंध इत्यादिकांचीही; पण स्पर्शाचे मात्र असे नाही. इतर इंद्रियांनी निर्माण केलेल्या भ्रमाचे निरसन शेवटी स्पर्शनेंद्रियाच्या द्वारेच होते. याचा अर्थ असा नाही की स्पर्शासंबंधीचे विपर्यास आपल्या ज्ञानात घडतच नाहीत. पण या विपर्यासांचे निरसनदेखील इतर स्पर्शांच्या द्वारेच होत असते.

## स्पर्श हाताळणे, व शारीरिक संवेदना

ज्ञानाचे वास्तविक स्वरूप स्पर्शात्मकच आहे हे मत भारतीय तात्त्विक वाङ्मयात फार प्राचीन काळापासून चालत आले आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञानात ज्ञानासाठी ' स्पर्श ' हा शब्द अनेक जागी वापरलेला आढळतो. गीतेसारख्या आस्तिक विचारांच्या ग्रंथात —

' स्पर्शान् कृत्वा बहिर्बाह्यान् '

' मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः '

या व इतर काही श्लोकात इंद्रियांवर बाह्य विषयांकडून होणाऱ्या आघाताला व तसेच या आघातातून उत्पन्न होणाऱ्या निरनिराळ्या प्रकारच्या संवेदनांना ' स्पर्श ' हेच सामान्य नाव दिले आहे. यावरून असा गैरसमज होऊ शकतो की इंद्रियसंवेदनांची वेगवेगळी वैशिष्ट्ये माहीत नसल्यामुळेच चार्वाक व इतर काही तत्त्वज्ञांनी ' स्पर्श ' च्या सामान्य कल्पनेत सर्व संवेदनाचा समावेश करून टाकला असावा. पण ज्यांनी बौद्धांच्या मानसशास्त्रविषयक वाङ्मयाचा अभ्यास केला आहे त्यांना प्राचीन कालीन भारतीय तत्त्वज्ञांचे मनोवृत्तिविषयक विश्लेषण किती सूक्ष्म होते व म्हणून त्यांच्या हातून वरीलसारखा प्रमाद घडणे शक्य नाही हे सांगण्याची गरज नाही.

वास्तविक पाहता स्पर्शाच्या सामान्य कल्पनेमागे एक महत्त्वाचा तात्विक विचार दडलेला आहे हे बारकाईने पाहिल्यास दिसून येईल. आधुनिक मानसशास्त्राची परिभाषा वापरून संवेदनेचे वर्णन करू लागल्यास हा विचार सहजपणे स्पष्ट होऊ शकतो. इंद्रियांसमोर वस्तु आली किंवा असली तर तिच्यापासून प्रकाश किंवा इतर लहरी बाहेर पडतात व इंद्रियांच्या अग्रभागांवर त्या आघात करतात. हा आघात घडल्यानंतर ( मधल्या शारीरिक घडामोडींचा विचार न








करता ) तावडतोब शरीराच्या विशिष्ट अंगांकडून अनुरूप प्रतिक्रिया घडून येते. ही संपूर्ण प्रक्रिया एकसंध अशीच असते. मानसशास्त्र, भौतिकशास्त्र किंवा शरीरक्रियाशास्त्र यांच्या दृष्टीने या प्रतिक्रियेत कितीही वेगवेगळे टप्पे ठरविता आले तरी ज्ञानशास्त्राच्या ( Epistemology ) दृष्टीने ज्ञान व ज्ञेय असे दोनच टप्पे मान्य केले तरी काही निघडत नाही. काही तत्त्वज्ञ तर या संपूर्ण प्रक्रियेलाच ज्ञानाच्या सदरात टाकून मोकळे होतात. चार्वाकांच्या दृष्टीने उत्तेजक ( Stimulus ) व अनुरूप प्रतिक्रिया ( Response ) या दोन टप्प्यांमध्ये फारसा फरक मानण्याचे कारण नाही. जे बाह्य भौतिक विश्वात आहे तेच शरीराच्या आतही असल्यामुळे जशी विषयाची उत्तेजन प्रक्रिया स्वाभाविक तशीच इन्द्रियांची ग्रहणाची प्रक्रियादेखील स्वाभाविक असा काहीसा चार्वाकांचा विचार असल्यामुळे उत्तेजन व अनुरूप साद ( stimulation and response ) अशी वर्गवारी संवेदनेच्या बाबतीत करणे त्यांना इष्ट नसावे. शरीराच्या अनुरूप सादेला, एक सतार छेडल्याने तिच्या जवळच ठेवलेल्या दुसऱ्या सतारीच्या तारांचे जे अनुरूप कंपन ( sympathetic vibration ) आपोआप होत असते त्याची उपमा देता येईल.

'स्पर्श' साठीच आपण 'हाताळणे' हा शब्द वापरीत असतो शास्त्रीय प्रयोगांचे अंततो गत्वा 'हाताळणे' हेच स्वरूप असते. 'अंततो गत्वा' असे म्हणण्याचे कारण हे की प्रयोगांमध्ये स्पर्शेंद्रियां-व्यतिरिक्त इतर इंद्रियांचेही ज्ञान समाविष्ट असतेच, पण ज्या योगे प्रयोगांना निर्णायक स्वरूप प्राप्त होते ते त्यांचे स्पार्शन स्वरूपच होय असे विचारान्ती दिसून येईल. पण 'हाताळण्या'तून जो सक्रियतेचा अर्थ ध्वनित होतो तो मात्र चार्वाकांना विवक्षित नाही. कारण त्यावरून असा गैरसमज उत्पन्न होऊ शकेल की निष्क्रिय व ग्रहणशील अशा संवदनेमुळे जर भ्रम उत्पन्न झाला तर त्याचे निराकरण सक्रिय अशा हाताळण्यानेच करता येईल. चार्वाकांना हे मत इष्ट नसावे. त्यांच्या मते संवेदनामूलक भ्रमांचे निरसन उत्कट, उत्कटतर अशा शारीरिक संवेदनांच्या द्वारेच होत असते. या संवेदनेच्या स्थितीत शरीर पूर्णपणे विषयाच्या स्वाधीन होऊन त्याचा अनुभव घेत असते. हा अनुभवच अंतिम स्वरूपाचा व अत्यंत प्रामाणिक असा अनुभव समजावयास हवा.

'अंगनालिंगनोत्पन्नं सुखमेव पुमर्थता' या काहीशा थिल्लर वाटणाऱ्या चार्वाकोक्तीतील 'आलिंगन' हा शब्द वरील अर्थाचाच द्योतक मानावयास काही हरकत नाही. या श्लोकाप्रमाणे आलिंगित स्त्रीची भूमिका चार्वाकांनी विषयोन्मुख झालेल्या शरीराला दिली असावी असे वाटते.

## ज्ञान व सुख

वरील विवेचनांवर असा प्रश्न उद्भवू शकतो की शरीर व विषय यांच्या अन्योन्य संबंधामुळे जो अनुभव येतो तो सुखरूप किंवा दुःखरूप असतो. त्याच्यात ज्ञानाची वैशिष्ट्ये असावीत असे जाणवत नाही. म्हणजे या भूमिकेप्रमाणे ज्ञान व सुखदुःखात्मकभावना यांच्यातील फरकच नाहीसा होईल. प्रश्न रास्त आहे. पण त्याचे उत्तर फार सोपे आहे. ज्ञान व भावना यांच्यामधील फरक केवळ प्रमाणाचा ( Degree ) आहे. तो वास्तविक ( Kind ) नाही. एका उदाहरणावरून हे स्पष्टपणे कळून येईल. समोर असलेल्या एखाद्या वस्तूकडे क्षणार्ध नज़र लावली की तिचा आकार, परिमाण इत्यादि गुण दिसून येतात. पण सतत – काही वेळ या वस्तूकडे नजर रोखत ठेवली की डोळे चुरचुरू लागतात. प्रत्येक इंद्रियाच्या बाबतीत असेच होते. यावरून शरीर व विषय यांच्या उत्कट सांनिध्यामुळे सुखदुःखानुभव व त्यांच्या ओझरत्या स्पर्शामुळे ज्ञान उत्पन्न होते असे म्हणावे लागते. सर्वसाधारण अनुभवदेखील या कल्पनेला अनुकूल असाच असतो.

चार्वाक, आधुनिक संवेदनावादी व बौद्ध– काही आधुनिक विचारकांनीही – संवेदनवादाचा पुरस्कार केलेला आहे. यांना logical positivist अशा सामान्य नावाने ओळखले जाते. यांच्या मते सगळी खरी ज्ञाने संवेदनात्मकच असतात. या ज्ञानांचे विषय कोणतेही स्थायिस्वरूपाचे पदार्थ असत नाहीत. स्थायि पदार्थ ( Substance ) हे निव्वळ काल्पनिक होत. सगळे भासमान पदार्थ ( Sense data ) हेच ज्ञानविषय असतात व हे संवेदनस्वरूप नसून तिचे विषय असतात. संवेद्यव्यतिरिक्त अशी कोणतीही वस्तु नाही. चार्वाकांच्या संवेदनेप्रमाणे आधुनिकांना मान्य












असलेली संवेदना शारीरिक नाही, म्हणजे ही निष्क्रिय नाही. समोर असलेल्या चाक्षुष, स्पार्शन इत्यादि संवेद्य गुणांचे ज्ञान घडविणे हे या संवेदनांचे कार्य असते. लाक्षणिक अर्थाने आधुनिकांना मान्य असलेल्या संवेदनेलाही 'निष्क्रिय' असे म्हणता येईल. याचे कारण असे की त्यांच्या मते एका संवेदनेचा दुसऱ्या कोणत्याही सदृश किंवा विसदृश संवेदनेशी तार्किक संबंध असत नाही. या कथनाचा अर्थ असा की एका संवेदनानुभवावरून दुसऱ्या कोणत्याही संवेदनानुभवाबद्दल कोणताही निष्कर्ष ठरविणे तर्कदृष्ट्या अयोग्य आहे.

वरील विवेचनावरून उघडच आहे की आधुनिक संवेदनावादाला सर्वसाधारण अनुभवाचा आधार असणे शक्य नाही. तो एक तर्कशास्त्रीय वादच असून त्याच्या ग्राह्यतेसंबंधी अनेक प्रश्न उद्भवू शकतात. स्वतः संवेदनावाद्यांनीच – प्रा. मूर, ब्रॉड् वगैरे – ते प्रश्न उपस्थित केले आहेत. चार्वाकांचा संवेदनावाद असा नाही हे आता सिद्ध करण्याची गरज नाही. बौद्धांचा संवेदनावाद मात्र या संदर्भात विचारात घेण्याजोगा आहे. सौत्रान्तिक संप्रदायाच्या बौद्धांचे वस्तुस्वरुपासंबंधी असे मत आहे की सत्य वस्तु ही अविभाज्य, अविश्लेष्य, स्वयंपूर्ण व देशतः कालतः अंतिम स्वरूपाची अशी असते. या वस्तूचे ज्ञान सामान्यप्रत्यक्षाने घडून येऊ शकत नाही. कारण त्यात पहाणाऱ्याला न कळत, ह्याच्या अनुभवात आलेल्या अनेक पूर्वकल्पनांचे वस्तूवर प्रक्षेपण होत असते: प्रत्यक्ष-विषय वस्तूमधील बराचसा भाग द्रष्ट्याच्या द्वारे प्रक्षेपित असा असल्यामुळे प्रत्यक्षापूर्वी घडून येणाऱ्या शुद्ध संवेदनेलाच वस्तूच्या वास्तविक स्वरूपाचे आकलन होत असते. ही संवेदना इन्द्रिय व विषय यांच्या प्रारंभिक व क्षणिक स्पर्शामुळे उद्भवते. हा क्षण लोटला की पुढे जे काही घडत राहते ते वस्तु-स्वरूप निदर्शक नसते. पुढील प्रक्रियांमधून विकल्पांचा म्हणजे प्रक्षेपित कल्पनांचाच प्रत्यय येतो.

चार्वाक व आधुनिक संवेदनावादी या दोघांच्या मधली ही भूमिका आहे. चार्वाकांच्या इतकीच हीही भूमिका अनुभवाला धरूनच आहे असे म्हणता येऊ शकते. या दोघामधील विवाद्य मुद्दा जो आहे तो हा की संवेदन हे शारीरिक व स्पर्शात्मक असते की विविध विषयांचे ग्राहक व सुखदुःखानुभूतीहून भिन्न असे असते? चार्वाक शारीरिक संवेदनांना विषय-ग्राहक या दृष्टीने फारसे महत्व देत नाहीत पण बौद्ध हे संवेदनांना शारीरिक म्हणजे शरीराधिष्ठित असे स्वीकारूनही त्याचे प्रमुख कार्य विषयाचे आकलन करणे हेच होय असे आग्रहपूर्वक सांगतात. या कथनात बरेच तथ्य आहे. एखाद्या वस्तूचे प्रत्यक्ष ज्ञान घडल्यावर त्यासंबंधी विचार करू लागल्यास असे जाणवल्याशिवाय रहात नाही की प्रत्यक्ष वस्तूतून प्रक्षेपित गुणधर्म वजा जाता शेवटी जे काही उरते ते 'संवेद्य' रूपाने स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असते. संवेद्यांचे स्वतंत्र अस्तित्व मान्य न केल्यास ज्ञानाची समाधान-कारक उपपत्ती देणे फारच कठिण होऊन बसते.

संवेदनेबद्दल इतके विवेचन केल्यावर 'अनुमान', 'शब्दप्रमाण' इत्यादि इतर ज्ञानप्रकारांबद्दल काही सांगण्याचे कारण रहात नाही. शरीराला इतक्या जवळ असलेल्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचाही बराचसा भाग जर चार्वाक अप्रामाणिक म्हणून निकालात काढतात तर बाकीच्या प्रमाणांचा ते स्वीकार करू शकणार नाहीत हे उघडच आहे. अनुमानाने होणारे ज्ञान प्रामाणिक असू शकत नाही यासंबंधी काही तर्क चार्वाकांनी उपस्थित केले आहेत; त्यांच्या तपशिलात शिरण्याची गरज नाही. आधुनिक तर्कशास्त्रात व्याप्ति-ज्ञानाचा प्रश्न ( Problem of induction ) म्हणून जो प्रश्न चर्चिला जातो व अजूनही ज्याचे समाधानकारक उत्तर उपलब्ध झाल्याची विद्वान लोक ग्वाही देत नाहीत; तो प्रश्न चार्वाकांनीच प्रथम तत्त्वज्ञानात उपस्थित केला. या प्रश्नाचे वरवर परिशीलन केल्यास असा गैरसमज होण्याचा संभव आहे की अनुमानादि प्रमाणांच्या बाबतीत तरी चार्वाकांनी सामान्य अनुभवाचा विपर्यास केला आहे. पण वस्तुस्थिती अशी नाही. धूर निघत असलेला पाहून धुराजवळच अग्नि असला पाहिजे असे अनुमान करणे ही गोष्ट अत्यंत साहजिक आहे. असली अनुमाने अप्रामाणिक होत किंवा त्यांच्यावर आधारलेल्या क्रिया निष्फळ असतात असे काही चार्वाकांना म्हणावयाचे नाही. तसे काही त्यांनी म्हटले तरी या बाबतीतला लोकव्यवहार त्यामुळे बदलून जाणार नाही. लोक अनु-








माने करतात व त्यांच्या भरवशावर त्यांचे अनेक व्यवहार विश्वासपूर्वक चालतातही. यासंबंधी जे अनेक अनुमानविघातक तर्क चार्वाकांनी मांडले आहेत त्यांचा सारांश हा आहे की, आनुमानिक गोष्टीवरील लोकांचा विश्वास डोळस नसतो व तो तसा असूही शकत नाही. जनावरांना किंवा इतर प्राण्यांना ज्याप्रमाणे काही सूक्ष्म संवेदनांवरून भावी घटनांच्या संभावनेचा प्रत्यय येतो व मग त्या प्रत्ययानुरूप ते हालचाल करू लागतात त्याचप्रमाणे माणसाचेही आहे. धूर पाहून कोणीही 'ज्याअर्थी इथे धूर आहे त्या अर्थी इथे अग्नि असला पाहिजे' असे बुद्ध्या अनुमान करीत असतो. 'आपण अनुमान करतो' असे म्हणण्यापेक्षा आपल्याला अनुमान होते असे म्हणणे चार्वाकांच्या मते जास्त योग्य ठरेल. आधुनिक मानसशास्त्राची परिभाषा वापरून अनुमानप्रक्रियेचे 'Conditioned reflex' या शब्दाच्या द्वारे वर्णन केल्यास त्यावरून चार्वाकाची यासंबंधीची भूमिका समजावयास सोपे जाईल. वरचेवर धूर व विस्तव याना एकत्र असलेले पाहून आपल्या मनाला किंवा शरीराला त्या दोघांच्या साहचर्याची सवय जडते. त्यामुळे एखाद्या नव्या जागी धूर दिसला की त्याच्याशी सहचरित असलेला विस्तव दिसल्याप्रमाणे आपण हालचाल किंवा प्रतिक्रिया करू लागतो. एखादी वस्तु प्रत्यक्ष समोर नसताना ती असल्याप्रमाणे हालचाली करणे या गोष्टीलाच अनुमान करणे असे चार्वाक म्हणतील. बर्ट्रॉण्ड रसेलने या प्रक्रियेला Physiological inference असे सार्थ नाव एका ठिकाणी दिले आहे. अनुमानातले नावीन्य ज्याचे इंग्रजीत Inductive leap या शब्दानी वर्णन करतात- ते अनुमानातून बाद केले की 'ज्ञानाचे साधन' या दृष्टीने अनुमानाचे सगळे महत्त्व संपुष्टात येते. हेच कार्य चार्वाकांनी आपल्या अनुमान विषयक सिद्धान्ताच्या द्वारे केले आहे. ज्ञात वस्तूपासून अज्ञात वस्तूकडे उडी घेणे अनुमानाच्या प्रक्रियेत घडतच नाही असे चार्वाकांना म्हणण्याची आवश्यकता नाही, हे जे घडते ते आपोआप घडते, त्यात अनुमान करणारा समजून उमजून कोणतीही जोखीम स्वतःवर ओढवून घेत नसतो एवढेच त्यांना सांगावयाचे आहे. जर मुद्दाम कोणी अज्ञात वस्तूच्या सत्यत्वाची जबाबदारी अनुमानाच्या भरवशावर स्वतः वर ओढवून घेईल तर हे त्याचे धाडसच म्हणावे लागेल. पण धाडसेही यशस्वी होतातच. आईनस्टाइन बद्दल असे म्हणतात की त्याच्या सापेक्षतावादाचे निरीक्षणाच्या आधारावर चालू असलेले परीक्षण जेव्हा संपत आले तेव्हा या परीक्षणाचा कौल आपल्याला अनुकूल पडेल किंवा नाही अशी त्याला भीती वाटू लागली होती. त्या प्रसंगी आपला मित्र बर्ट्रॅण्ड रसेल याच्याजवळ त्याने असे उद्गार काढले होते : 'Whatever they report on it, the theory is damned good!' मोठमोठ्या शास्त्रज्ञांना देखील अज्ञाताचे अनुमान मांडताना ते खरे ठरेल किंवा नाही याबद्दल शंका वाटणे साहजिकच आहे.

अभ्यस्त व अनभ्यस्त अनुमाने– ज्या अनुमानामध्ये ज्ञातावरून अज्ञाताकडे आपल्याला निःशंकपणे जाता येते तो-धुरावरून विस्तवाच्या अनुमानासारखी-अनुमाने अभ्यस्त व त्याहून वेगळी अनभ्यस्त अशी अनुमानांची वर्गवारी चार्वाकांनी केली आहे. अभ्यस्त अनुमानात वर दाखविल्याप्रमाणे ज्ञानाच्या ऐवजी सवयीनेच कार्य होत असते. म्हणून अनुमानासंबंधी चार्वाकांनी जे युक्तिवाद मांडले आहेत त्यांचे लक्ष्य अनभ्यस्त अनुमानेच समजावयास हवी. सगळेच लोक या अनुमानांचा बेलाशक उपयोग करतात हे मान्य करूनही अज्ञानाच्या ज्ञानाचे एक निश्चित साधन म्हणून त्याचा पुरस्कार करण्याची आवश्यकता नाही असे चार्वाकांच्या युक्तिवादावरून निष्कृष्ट होते. आजपर्यंत ज्या गोष्टी जशा घडत आल्या तशाच त्या पुढे ही घडत राहतील हा विश्वास– जो अनभ्यस्त अनुमानाच्या पाठीशी उभा असतो– एक तर ज्ञानात्मक नाही किंवा तसा तो असला तरी त्याच्याशी व्यवहारी माणूस या नात्याने आपल्याला काही कर्तव्य असू शकत नाही. आजपर्यंत सूर्य पूर्वेला उगवत होता म्हणून उद्याही तो पूर्वेला उगवेल ही आपली एक अपेक्षा किंवा इच्छा आहे ज्ञान नव्हे. म्हणून या इच्छेच्या भरवशावर जे अनुमान आपण करणार ते ज्ञानरूप होणार नसून मनाचे मांडे खाण्यासारखेच (wishful thinking) ते ठरणार आहे.

पण या उत्तरापेक्षा वर उल्लेखिलेले दुसरे उत्तर जास्त महत्त्वाचे आहे. 'उद्या सूर्य पूर्वेला उगवेल'

हे आपले विधान, खरे पाहता उद्याच्या पूर्वेतील सूर्योदयाच्या आगाऊ ज्ञानाचे किंवा मनोरथाचेही द्योतक नाही. ते तर उद्या घडणाऱ्या सर्व गोष्टींविषयी–विशेषतः सूर्योदयासारख्या नैसर्गिक गोष्टींविषयी–आपल्याला वाटणाऱ्या उपेक्षावृत्तीचेच द्योतक समजले पाहिजे. उद्यांच्या घडामोडीत आपला स्वार्थ जोपर्यंत गुंतणार नाही तोपर्यंत त्याच्यासंबंधी अर्थपूर्ण विधानेच आपण करणार नाही. जी विधाने भावि गोष्टींसंबंधी आपण करीत असतो त्यांना फारसे महत्त्व देण्याची काही गरज नाही. अनेक वेळा काही तरी बोलावयाचे म्हणूनच आपण बोलत असतो.

## प्रमाणांची कल्पनाच अयोग्य

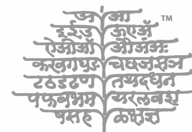
अनुमान अप्रमाण आहे व संवेदनाच प्रमाण आहे अशा अर्थाची वरील अनेक विधाने वाचून असे पुष्कळांना वाटण्याचा संभव आहे की चार्वाकाच्या स्वतः-च्या, काही प्रामाण्यविषयक कल्पना आहेत व त्या ते निरनिराळ्या तथाकथित प्रमाणांना लावून पाहून त्यांचे प्रामाण्य किंवा अप्रामाण्य ठरवीत असावेत. पण हे तितकेसे बरोबर नाही. याचे कारण असे की चार्वाक हे 'लोकायत' म्हणजे सामान्य माणसाच्या व्यावहारिक दृष्टिकोनाचे पुरस्कर्ते आहेत. सामान्य माणसाची जगाकडे पाहण्याची दृष्टि कशी आहे हेच त्याना स्पष्ट करून सांगावयाचे आहे. त्यांच्यात व सामान्य माणसात फरक एवढाच की जे सामान्य माणसाला कळते पण बोलून दाखविता येत नाही ते चार्वाकांना स्पष्ट शब्दात मांडता येते. सामान्य माणसाच्या दृष्टीने 'प्रत्यक्ष हे एकच प्रमाण आहे किंवा तदितर प्रमाणेही खरी आहेत' ही चर्चा अर्थशून्य आहे. प्रमाण शब्द किंवा त्याच्याशी समानार्थक असा दुसरा कोणताही शब्द सामान्य माणसाला अर्थपूर्ण वाटणार नाही. 'प्रत्यक्षच-प्रमाण आहे' या कथनाचा सोपा व कोणासही समजू शकणारा अर्थ असा करावा लागेल की, 'आपण स्वतः जे पाहिले नाही त्याच्याबद्दल निश्चयाने आपल्याला काहीच बोलता येऊ शकत नाही! याचप्रमाणे 'अनुमान प्रमाण नाही' या कथनाचासुद्धा प्रमाणाची तात्विक कल्पना वगळून अगदी साधा व कुणासही समजू शकणारा असाच अर्थ घ्यावा लागेल. तसे न केल्यास 'प्रामाण्य म्हणजे काय?' व 'प्रामाण्य कळतेतरी कसे?' इत्यादि अवांछित चर्चेत चार्वाकांना स्वतःला अडकून घ्यावे लागेल.

## चार्वाकांची भूमिका संदेहवादी किंवा वैज्ञानिक नाही

प्राचीन काळचे भारतीय तत्त्वज्ञ चार्वाक अत्याधुनिक अशा वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांच्या तोडीचे आहेत हे सिद्ध करण्यासाठी प्रा. आठवल्यांनी संदेहवाद व संभावनावाद चार्वाकांवर लादले आहेत. असे करण्यात त्यांच्या हातून दोन चुका घडल्या आहेत असे मला वाटते. एक ही की त्यांनी विज्ञानांची भूमिका संदेहवादावर किंवा संभावनावादावर आधारलेली आहे असा गैरसमज करून घेतला आहे. दुसरी ही की विज्ञानांची भूमिका स्वीकारल्याने चार्वाकमताचे महत्त्व वाढते. असा ग्रह त्यांनी करून घेतला आहे. चार्वाकांनी तत्त्वज्ञानाची रचना केली आहे, विज्ञानाची नव्हे. यास्तव जर त्यांची विचारसरणी विज्ञानांशी जुळली नाही तर त्यामुळे तिच्यात काही कमीपणा येतो असे समजण्याचे काही कारण नाही. शिवाय विज्ञानांची तात्विक विचारसरणी संदेहवादाची किंवा संभावनावादाची पुरस्कर्ती आहे हेदेखील निश्चितपणे मानता येत नाही. या बाबतीत तात्विक क्षेत्रात एक विचित्र प्रकार दिसून येतो. स्वतः विज्ञानाचे व्यासंगी तज्ञ लोक विज्ञानांच्या तात्विक भूमिकेसंबंधी अधिकारवाणीने क्वचितच कोणतेही विचार मांडीत असतात. पण विज्ञानांचे सखोल ज्ञान नसलेले तत्वज्ञ मात्र आपले विचार विज्ञानांवर लादावयास मागेपुढे पहात नाहीत. विज्ञानांचे निष्कर्ष संभावनात्मकच असतात असे समजण्यास फारसा आधार नाही. शास्त्रीय ज्ञानात सारखी भर पडत असली तरी त्यावरून शास्त्रीय निष्कर्ष निश्चयात्मक असत नाहीत असे सिद्ध होत नाही. असे असूनही हे विचित्र मत प्रसृत होण्याचे एक महत्वाचे कारण असे आहे की अलीकडच्या तार्किक भाववादी तत्त्वज्ञांनी सामान्यविधानांच्या अर्थासंबंधी असे मत मांडले की ज्या अर्थी प्रत्यक्ष गोष्टींचा या विधानात निर्देश असत नाही त्या अर्थी ती संभावना बोधकच असली पाहिजेत. पण या मताचा स्वीकार करण्याची काही आवश्यकता नाही. बर्ट्रंड रसेल सारखा वास्तव-










वादी वैज्ञानिक तत्वज्ञसुद्धा एकेकाळी सामान्यांच्या स्वतंत्र सत्तेचा पुरस्कर्ता होता. संभावनावादाचे वास्तविक पाहता वैज्ञानिक क्षेत्रात फारसे महत्वपूर्ण स्थान नाही. तरी पण चुकीमुळे त्याचा विज्ञानाशी संबंध जोडण्यात येतो. चार्वाकही संभावनावादी नाही. जे आता समोर आहे ते सत्य; जे परोक्ष असते ते कसे असते व काय असते याबद्दल तर्क कुतर्क करीत बसण्यात काही अर्थ नाही असेच चार्वाकमत आहे.

## चार्वाकांचे नीतिशास्त्र

सगळयाच आस्तिक विद्वानानी चार्वाकाच्या नीतिशास्त्रावर कडाडून हल्ला चढविला आहे. नीतिशास्त्राचे आधार तत्त्वशास्त्र ( Metaphysics ) व ज्ञात शास्त्र असतात. वरील विवेचनातून कशा प्रकारचे नीतिशास्त्र निष्कृष्ट होते हे पाहण्यासारखे आहे. चार्वाकांच्या मते माणूस हा निसर्गपराधीन असा प्राणी समजावयास हवा. निसर्गाशी झगडा न करता त्याच्याशी संगनमत करून जितका स्वार्थ साधता येईल तितका ज्याने त्याने साधून घेणे हाच यशस्वी जीवनाचा मार्ग होऊ शकतो. निसर्गात मानवाचे स्थान फारसे महत्वाचे नाही. सृष्टि मानवसुखनिरपेक्ष अशीच आहे. हिच्यात वास्तव्य करणाऱ्या मानवाने सुखदुःखाच्या तात्विक चर्चेच्या मागे लागून जे सुख पुढे वाढले आहे त्याची उपेक्षा केली तर त्याच्या वाटेला सुखच येणार नाही. जे मिळत आहे त्याचा उपभोग घेणेच शहाणपणाचे लक्षण आहे. सुखात दुःख कमीजास्त प्रमाणात मिसळलेले असते, म्हणून सुखाची अपेक्षा करू लागल्यास सुख कधीच आपल्या पदरी पडणार नाही. सुखप्राप्तीच्या बाबतीत प्रत्येक माणसाने थोड्या फार प्रमाणात संधिसाधूच व्हावयास हवे, त्याशिवाय गत्यंतर नाही.

पण खरा चार्वाकमतानुयायी येथेच थांबणार नाही. तो कोणत्याही प्रकारच्या दूरदर्शित्वाला-ज्यायोगे त्याच्या वर्तमान सुखोपभोगामध्ये अडथळा येईल-महत्त्व देणार नाही. वर्तमान सुखाचा- मग ते कितीही अल्प का असेना- भावि पण फार उत्कट अशा सुखासाठी परित्याग करणे हे चार्वाकभूमिकेला धरून नाही. उद्या घडेल असे वाटणारी गोष्ट उद्या घडेलच अशी हमी कोणीच देऊ शकत नाही. आपल्याला या बाबतीत अनेकदा जी निश्चिती वाटते ती, आपण विश्वाच्या मानवसापेक्षतेबद्दल जी चुकीची कल्पना करून घेतली आहे त्यामुळेच होय.

हा स्वार्थवाद थोडा निकृष्ट प्रतीचा आहे असे काही लोकांना वाटेल व ते सुखी जीवनाचा असा मार्ग सुचवतील की प्रत्येक व्यक्तीने इतर लोकांचे हित सांभाळून आपले हित साधले तर सगळ्यानाच सुखासमाधानाने जीवन जगता येईल. उलट ज्याने त्याने आपापल्या वैयक्तिक सुखासाठीच प्रयत्न चालू ठेवला तर अंती सर्वांनाच दुःखी व्हावे लागणार. पण ही कल्पना वाटते तितकी ग्राह्य नाही. ज्याप्रमाणे निसर्ग मानवसुख निरपेक्ष आहे. त्याचप्रमाणे मानवसमाज देखील व्यक्तिसुख निरपेक्ष असाच असलेला बहुधा दिसून येतो. परोपकाराच्या मार्गाने ज्याची सुख प्राप्त करण्याची महत्त्वाकांक्षा आहे त्याने आपल्या सुखाच्या कल्पनाच बदलल्या पाहिजेत. या संदर्भात आपल्याला सामाजिक प्रवृत्तींच्या वास्तविक स्वरूपाचा विचार करणे आवश्यक आहे. निसर्गाविषयी एक प्रकारचा दृष्टिकोन, मानवेतर प्राणिसृष्टिविषयी दुसऱ्या प्रकारचा दृष्टिकोन व मानवसमाजाविषयी तिसऱ्या प्रकारचा दृष्टिकोन असे निरनिराळे दृष्टिकोन स्वीकारणे उपयुक्त नाही. जडवाद्याने संपूर्ण विश्वाबद्दल एकाच प्रकारची दृष्टि स्वीकारली पाहिजे. निसर्गात जी मानवनिरपेक्षता आहे तीच मानवसमाजामध्ये परस्पर हितनिरपेक्षता व स्वार्थपरता याच्या रूपात दिसून पडते असे समजावयास काही हरकत नाही. थोडक्यात सामाजिक जीवन हा प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःसाठी व इतरासाठी कळत न कळत निर्माण केलेला आभास ( Make-believe ) आहे हे समजले पाहिजे. जो जितका जास्त चलाख तितकेच सामाजिक दृष्ट्या जास्त यशस्वी जीवन तो जगू शकेल. राज्ययंत्रणा, सामाजिक जीवनाच्या व त्यात रूढ केलेल्या खोट्या आदर्शाच्या संरक्षणासाठी मुद्दाम अस्तित्वात आणलेली – व तीहि या सर्व गोष्टींचे खरे स्वरूप ओळखणाऱ्या धूर्त लोकांनी अस्तित्वात आणलेली अशी– एक व्यवस्था आहे. कामन्दकीय नीतिसारात यासंबंधी एक मार्मिक उल्लेख आलेला आहे. —

> ‘ ईदृग् जनपदः शस्तः मूर्खव्यसनिनायक ।
> तं वर्धयेत् प्रयत्नेन तस्मात् सर्वं प्रवर्धते ॥ ’









अनुक्रमणिका

जनपदांचे नेते मूर्ख व व्यसनीच राहतील या गोष्टीची राजाने खबरदारी घ्यावी; कारण अशा नेत्यांना कह्यात ठेवल्याने सगळ्या जनतेवर नियंत्रण ठेवता येते. कौटिल्याचे नीतिशास्त्र समाजजीवनाचे जे अत्यंत कुटिल स्वरूप आपल्या पुढे मांडते ते कल्पित व अतिरंजित मानण्याचे काही कारण नाही. सत्य हे असेच असते. ते झाकून टाकण्यासाठीच आदर्शवादाचा पुरस्कार करण्यात येतो. 'Bertrand Russell' The Impassioned Sceptic' या पुस्तकात रसेलने आपल्या चरित्रकाराजवळ असे उद्गार काढल्याचे उल्लेखिले आहे की, "जोपर्यंत अन्याय हा सामाजिक जीवनाचा प्रमुख घटक आहे या गोष्टीची जाणीव होत नाही तोपर्यंत कोणाही जाणत्या माणसाला पूर्ण समाधान लाभू शकत नाही."

यावर काही लोक असे म्हणतील की जगात दुःख व अन्याय यांचे प्रमाण जरी फार जास्त असले तरी प्रत्येक सत्प्रवृत्त माणूस आपल्या शक्तीनुसार यांचे अंशतः निरसन करू शकतोच. मग हे काम त्याने का करू नये? या प्रश्नाचे उत्तर सोपे आहे. आजपर्यंत हजारो माणसे जगाचा उद्धार करण्यासाठी आपापल्या आयुष्यभर झटली व आजही अनेक माणसे तशी झटत आहेत. पण या सर्व प्रयत्नांमुळे जगाच्या रहाटीत काही विशेष फरक घडून आलेला दिसून येत नाही. कोणी कितीही चांगला व परोपकारी असला तरी तो माणसाचा जन्मजात स्वभाव काही बदलू शकत नाही. माणूस हा मुळातच स्वार्थी आहे. व तसाच तो राहणार. म्हणून नीतिशास्त्राचे वास्तविक विषय जीवनमूल्यांचे निर्धारण करणे किंवा त्याना सामाजिक व वैयक्तिक जीवनात रुजविणे हे नसून, प्रत्येक व्यक्तीने इतर व्यक्तींच्या स्वार्थाशी आपल्या स्वार्थाचा उघड उघड संघर्ष येऊ न देता जास्तीतजास्त प्रमाणात आपले हित कसे साधून घ्यावे हा आहे. स्वार्थपूर्तीचे नानाविध उपाय हे ज्याचे त्यानेच ठरविले पाहिजेत. एकाचे नीतिशास्त्र दुसऱ्याला पूर्णपणे लागू पडू शकत नाही. प्रत्येक नैतिक निकषाचे दोन पैलू असतात. एक स्वतःला लागू पडणारा व स्वतःसाठीच निर्माण केलेला; व दुसरा इतरांना लागू करण्यासाठीच निर्माण केला गेलेला. नैतिक निकषांचा हा जो दुसरा पैलू असतो त्यात तर्काभास ( Rationalisation ), प्रलोभन (Personation), उपदेश (Exportation), आदेश (command), विधि (Injinetion), शाश्वत सत्य ( Eternal truth), वस्तुनिष्ठ नैतिक धर्म (Objective moral quality ). इत्यादि गोष्टींचा मुद्दामच समावेश केलेला असतो. त्याशिवाय जे एका व्यक्तीच्या स्वार्थाचे साधक असूनदेखील दुसऱ्याच्या स्वार्थ सिद्धीसाठी उपयोगी पडण्यासारखे नाही ते त्याच्या गळी उतरविणे शक्य नाही. या सर्व कल्पना, व्यक्ती-व्यक्तींच्या स्वार्थाचे निरनिराळ्या थरावर जे संघर्ष उत्पन्न होतात ते टाळण्यासाठी नीतिशास्त्राने सुचविलेले विभिन्न उपाय आहेत.

आधुनिक नीतिशास्त्रीय ग्रंथांमध्ये नीतिशास्त्राच्या या स्वरूपाचा विस्तृतपणे उलगडा करण्याचा प्रयत्न करण्यात येत आहे. थोडक्यात असे म्हणता येईल की विभिन्न नैतिक निकष हे निरनिराळया तऱ्हेने स्वार्थपूर्ति करून घेण्याच्या उपायांच्या समर्थनाचे विभिन्न प्रकारच ( Rationalisation ) होत. उदाहरणार्थ, 'सत्य कां बोलावे?' असे कोणी विचारले तर 'सत्य बोलणेच योग्य होय' असे तात्पुरते उत्तर देता येईल. याचा अर्थ असा होतो की सत्य बोलण्याची नैतिकता विचार करून पाहिल्यास कुणाच्याही लक्ष्यात येऊ शकेल. पण जर एखाद्याने स्पष्टपणे असा स्वीकार केला की त्याला सत्य बोलण्याच्या नैतिकतेचा साक्षात्कार होत नाही तर त्याच्या समाधानार्थ असे दुसरे उत्तर द्यावे लागेल की, 'सत्य बोलणे हे समाजाच्या स्थैर्यासाठी अपेक्षित असल्यामुळेच नैतिक आहे.' यावरही प्रश्नकर्त्याचे समाधान झाले नाही तर "ईश्वराने मानवाला सत्य बोलण्याचा आदेश दिला असल्यामुळे ते चांगले आहे." असे निराळे उत्तर द्यावे लागेल. याप्रमाणे, नीतिशास्त्र हे स्वार्थपूर्तीच्या प्रयत्नांचे तऱ्हतऱ्हेने समर्थन करण्यासाठी शोधून काढलेल्या युक्तिवादांचे शास्त्र आहे असे मानल्यास ते अगदीच चूक ठरणार नाही. चार्वाकांची अगदी हीच ( नीतिशास्त्रविषय ) भूमिका आहे. त्यांचा प्रसिद्ध श्लोक —

'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥'

त्याना मान्य असलेले नीतीचे वर स्पष्ट केलेले स्वरूपच








आपल्यापुढे उपस्थित करतो. चार्वाकांच्या तत्वज्ञानातून जे नीतिशास्त्र निष्कृष्ट होते त्याचे खरे स्वरूप हेच आहे. मग त्याच्यातून ध्वनित होणारा अतिरेक व गैर जबाबदारपणा कोणाला आवडो वा न आवडो. प्रा. आठवल्यांनी वरील श्लोक चार्वाकांच्या नैतिक भूमिकेचा निदर्शक नाही असे सिद्ध करण्याचा व्यर्थ प्रयास केला आहे. वरील विवेचनावरून आता स्पष्ट झालेच असेल की हेच नीतिशास्त्र आजचे मोठमोठे नीतिशास्त्री आपल्या ग्रंथातून साक्षेपाने मांडीत आहेत. या ग्रंथांची भाषा सौम्य व सोज्वळ असते आणि वरील श्लोकाची भाषा किंचित् असंयत आहे एवढाच काय तो चार्वाक व आधुनिक नीतिशास्त्री यांच्या भूमिकांमधील फरक म्हणता येईल.

### प्रत्यक्ष आचरणातले नीतिशास्त्र व त्याचे सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण

सामान्य माणसाची तात्त्विक भूमिका जशी चार्वाकांच्या वर्णनाबरहुकूमच असते तशीच त्याची नैतिक भूमिकाही वरील श्लोकात वर्णिल्यासारखीच असते. पण स्पष्ट शब्दात निर्भीडपणे तिची मांडणी केल्यास ती ग्राह्य वाटत नाही याचे कारण काय ? उत्तर सोपे आहे व ते मागे येऊनही गेले आहे. सामान्य माणसाचे जीवन कृतिप्रधान असते. त्यात सिद्धातांना सिद्धांत या दृष्टीने महत्त्व नसते. इतकेच नव्हे तर सिद्धांतांच्या चौकटीत जीवनाच्या स्वैर प्रवाहाला बांधून घेणे हे सामान्य माणसाला आवडत नाही. नैतिक जीवनालाही हीच गोष्ट लागू आहे. जे काही करावयाचे ते स्वैर प्रवृत्तींप्रमाणे करावयाचे, त्याच्यावर ध्येयवादाचे आवरण मात्र राहू द्यावयाचे अशी सामान्य मानवाची नैतिक भूमिका असते. अशी ती असल्यामुळेच ‘ यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ’ यासारखी सडेतोड विधाने खरी असली व त्याबरहुकूमच लोकांचे आचरण असले तरी ती ग्राह्य वाटत नाहीत.

येथपर्यंत चार्वाक तत्त्वज्ञानाच्या विभिन्न अंगांचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. त्याचे उद्दिष्ट जीवनविषयक सामान्य व्यावहारिक दृष्टिकोनाचे स्पष्टीकरण करणे हे आहे. शिवाय या प्रयत्नाचे आणखीही एक उद्दिष्ट असे आहे की चार्वाक विचारसरणीचे महत्व सिद्ध करण्यासाठी तिचा अनेक अर्वाचीन गोष्टींशी जो संबंध जोडण्यात येतो त्याची आवश्यकता नाही हे दाखवून देणे. बहुजनसमाजाच्या जीवनविषयक तत्वज्ञानाचे खरे स्वरूप चार्वाकांनी ओळखून त्याची माडणी केली आहे. बहुजनसमाजाच्या मनोवृत्तीचे स्पष्ट प्रतिबिंब त्यांच्या तत्वज्ञानात उमटले आहे यात शंकाच नाही. आस्तिक तत्वज्ञांनी व बौद्धांसारख्या नास्तिक तत्त्वज्ञांनीही चार्वाकांवर जे कोरडे ओढले आहेत ते त्याची उगीच नालस्ती करावयाची म्हणून नव्हे. तर बहुजन समाजाला उपयुक्त वाटणारा दृष्टिकोन हा सर्व दृष्टीने पर्याप्त नसतो या जाणिवेने प्रेरित होऊनच. हा मुद्दा स्वतंत्र असल्याने त्याची चर्चा येथे न केलेली बरी.

---










प्रा. द. भि. कुलकर्णी

# राजकवि तांबे : नवे आकलन (पूर्वार्ध)

कवींच्या दोन जाती असतात : एक कवि आत्माविष्कार करीत असतो. दुसरा कवि विश्वाविष्कार करीत असतो. आत्माविष्कार करणाऱ्या कवीची दृष्टि अंतर्मुख असते. आपल्या व्यक्तित्वाचा तो शोध घेत असतो. विश्वाविष्कार करणाऱ्या कवीची दृष्टि बहिर्मुख असते. तो बाह्य विश्वाचा वेध घेत असतो.

पण या दोन प्रक्रिया वाटतात तेवढ्या विरोधी नाहीत; व्याघाती तर नाहीतच. फक्त प्रश्न असतो तो अमुक एक कवि कुठल्या टोकापासून प्रारंभ करतो हा. मीची पूजा बांधली तरी अखेरीस या मीमध्ये विश्व पाहून विश्वाचीच पूजा बांधावी लागते. आणि विश्वाची उपासना केली तरी अंती या विश्वात नाना रूपांनी मीच नटलो आहे या अनुभवापर्यंत यावे लागते. अंतिम परिणती अशी एकत्र असते.

## संतांच्या व आधुनिक कवींच्या भावकाव्यातील फरक

एवढे खरे की काही कवि स्वतःपासून प्रारंभ करतात नि काही कवि जगापासून प्रारंभ करतात. केशवसुत, बालकवि, गोविंदाग्रज, मर्ढेकर हे पहिल्या प्रकारचे कवी. जिला आपल्याला पूर्णार्थाने 'आधुनिक कविता' म्हणता येईल अशी कविता या कवींनी निर्माण केली. हे सर्व कवी व्यक्तिवादी आहेत. एक सामाजिक तत्त्वज्ञान म्हणून तर त्यांनी व्यक्तिवादाचा स्वीकार केलाच; पण वर एक काव्यविषयक भूमिका म्हणूनही त्यांनी व्यक्तिवाद अंगिकारला. त्यांच्या काव्यनिर्मितीचे केंद्र त्यांचे आणि फक्त त्यांचे व्यक्तित्वच होते. बालकवि, गोविंदाग्रज, मर्ढेकर यांच्याबद्दल तर हे खरे आहेच, पण केशवसुतांबद्दलही ते खोटे नाही. समाजाचे सुखदुःख समाजाच्या पातळीवर जाऊन केशवसुतांनी कधीही व्यक्त केले नाही. 'मला' एक तुतारी द्या व कोण 'मला' वठणीला आणू शकतो असे केशवसुतांचे उद्गार आहेत. 'तुतारी', 'नवा शिपाई', 'स्फूर्ति', 'गोफण' या साऱ्या सामाजिक कविता असल्या तरी त्या आत्मनिष्ठ सामाजिक कविता आहेत हे लक्षात ठेवले पाहिजे; व त्यातील 'मी' स्वतःमध्ये विश्व पाहून विश्वाला पूजीत असला तरी अखेरीस त्याचा आविष्कार हा मूलतः व स्वरूपतः आत्माविष्कारच आहे– विश्वाविष्कार नाही– हेही लक्षात घेतले पाहिजे. केशवसुत, अनिल, मुक्तिबोध यांचे सामाजिक काव्य व तांबे, कुसुमाग्रज अमरशेख यांचे सामाजिक काव्य, यातील हा महत्त्वाचा फरक नेहमीच दुर्लक्षिला जातो. दुसऱ्या गटातील कवींचे सामाजिक काव्य समाजनिष्ठेतून जन्माला आले आहे; तर पहिल्या गटातील कवींचे काव्य आत्मनिष्ठेतून उद्भवले आहे. या आत्मनिष्ठेतूनच आधुनिक काळातील उत्कृष्ट भावकाव्य निर्माण झाले. संतांच्या भावकाव्यात आणि या आधुनिक कवींच्या भावकाव्यात हा एक मोठा फरक आहे : संतांची भावना व्यक्तिनिष्ठ असतानाच प्रातिनिधिक आणि समाजनिष्ठ होती; या कवींची भावना व्यक्तिनिष्ठ आणि व्यक्तिनिष्ठच आहे.

## व्यक्तिवादाची मीमांसा

व्यक्तीची अशी विलक्षण अवस्था मराठी काव्यात कधी अवतरली नाही. मराठी कवितेच्या इतिहासात कवि इतका एकाकी कधी झाला नाही. संतकवींच्या जीवनातही आत्म्याची काळोखी रात्र येत असे. पण त्या काळोख्या रात्रीही देव नाहीतर



अनुक्रमणिका



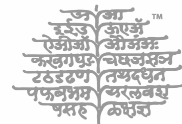



गुरु नाहीतर ग्रंथ नाहीतर दैव कशाचा ना कशाचा प्रकट–अप्रकट आधार त्यांच्या मनाला असायचाच. केशवसुतांजवळही व्यक्तिवाद, बुद्धिवाद व भौतिकवाद या तत्त्वत्रयीने घडविलेले एक सुसूत्र जीवनविषयक तत्त्वज्ञान होते, हा मोठाच आधार होता. या आधारावरच तर ते सामाजिक सुखदुःख अनुभवू शकत होते. या आधारानेच त्यांच्या आत्मनिष्ठ कवितेला एक सामाजिक परिमाण लाभत होते. पण या तत्त्वज्ञानाला एक मर्यादा होती. हे तत्त्वज्ञान व्यक्तीपासून निघून समष्टीपर्यंत पोचत होते. पण तेथे ते स्थिर होत नव्हते. तेथून ते पुन्हा माघारी व्यक्तीतच विलीन होत होते. ग्रंथप्रामाण्य अव्हेरून हे माणसाला मुक्त करीत होते व सर्व जगाकडे स्वयंपूर्ण नजरेने पाहावयास शिकवीत होते. पण शेवटी ही स्वयंपूर्णताही एकएका माणसाचीच होती. आणि सर्व पूर्वसंचित झिडकारून उभी राहिलेली स्वयंपूर्ण व्यक्ति नेहमीच भरवशाची नसते. पारलौकिकाची स्वप्ने पाहणाऱ्या समाजाला या वादाने जागे केले. भौतिक जगाची नाना रूपे दाखविली. पण या रूपांचा खोल शोध घेताना भौतिकवादच संपुष्टात येईल याची कुणाला कल्पना नव्हती. तात्त्विकदृष्ट्या या सिद्धांताला अशा मर्यादा होत्या. या तत्त्वज्ञानाच्या अंतिम परिणतीतच त्याचा पराभव लपलेला होता. व्यक्तीला स्वतंत्र करून समर्थ करता करताच तो व्यक्तीला एकाकी व अगतिक करीत होता. बुद्धिवाद शिकवित शिकविताच कुठल्याही दोन व्यक्तींमध्ये स्वयंपूर्ण नाते दाखवून देण्यास असमर्थ ठरत होता. केशवसुतांच्या मनाला सामाजिक सुखदुःखांचा आधार असायचा तेव्हा त्याना धैर्य यायचे आणि तो गेला की एकाकीपणाने ते गळून पडायचे किंवा हरपल्या श्रेयाचा शोध घेताना सैरभैर व्हायचे ते यामुळेच. सामाजिक आधार गळून पडणे हीही या सिद्धांताचीच एक मर्यादा होती. म्हणूनच सामाजिक उलथापालथीच्या काळातही बालकवींच्या मनाला निसर्गाचा आधार शोधावा लागला. पण इथेही ते व्यक्तिवादी–बुद्धीवादी मन फार काळ स्थिर होऊ शकत नव्हते. कारण निसर्गाशी असलेला संबंधही शेवटी मनःकल्पितच होता. मग असा बाहेर आधार शोधण्यापेक्षा आपल्या व्यक्तित्वातच एखादा आधार का शोधू नये ? गोविंदाग्रजांनी तेच केले. त्यांनी आपल्या प्रेमभावनेतच आधार शोधला. सर्व जगाशी संबंध तोडून स्वतःशीच रत होण्याचा प्रयत्न केला. ही रति हेतुशून्य नव्हती. मनाला आधार, सामर्थ्य, समाधान अन् सौख्य हवे होते. या रतीतून ते पूर्णपणे मिळू शकले नाही. कारण आधुनिक जीवनदृष्टीने गोविंदाग्रजांच्या मनातील सांस्कृतिक संचित अगदी क्षीण केले होते. आपल्यापाशी सर्व जीवनाला अर्थ देणारे सांस्कृतिक धन का नसावे असा संभ्रम मर्ढेकरांना पडला. त्यांची संपूर्ण कविता म्हणजे आधुनिक जीवनप्रणालीने जुना सांस्कृतिक ठेवा शोधून काढण्याचा निष्फळ प्रयत्न आहे.

व्यक्तिवादी विचारसरणीने या आधुनिक कवींच्या काव्यावर फार खोल परिणाम केलेला आहे. व्यक्तित्वाचा आविष्कार म्हणजे काव्य अशी कल्पना याच विचारसरणीने निर्माण केली. कुणाच्याही व्यक्तित्वामध्ये साधारण व विशेष असे दोन घटक सहजच असतात. साधारण घटक म्हणजे इतरांच्यातील व आपल्यातील साम्य; विशेष घटक म्हणजे भेद. या कवींनी केवळ व्यक्तित्वाच्या आविष्कारालाच महत्त्व दिले नाही तर त्यातील विशेष घटकाच्या आविष्काराला महत्त्व दिले. मग ओघानेच कवीने आपले वैशिष्ट्य विकसित करावे हा विचार बळावला. केशवसुत स्वतःला ‘ वेडा म्हणवून घेतात, बालकवि आपल्याला ‘ बाल ’ कल्पितात, गोविंदाग्रजाना आपण ‘ जीवन्मृत ’ आहोत असे वाटते व मर्ढेकर आपण ‘पापी’ असल्याचे पुनःपुनः सांगतात ! त्यामागे स्वतःच्या व्यक्तित्वातील वेगळेपणाचा शोध ही एक प्रमुख प्रेरणा आहे. हे त्यांचे वैशिष्ट्य खोटे होते











अनुक्रमणिका

असे नाही. पण त्यावर त्यांनी इतर कवींच्या मानाने आग्रहाने आणि अखंड जोर दिला ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. त्यामुळे ते सर्वसाधारण माणसापासून आणि दैनंदिन भावानुभवापासून अधिकाधिक दूर जाऊ लागले. केशवसुत-मर्ढेकरांपेक्षा गोविंदाग्रज-बालकवींबद्दल हे अधिक खरे आहे. अर्थात् त्यांच्या विशेष-केंद्रातून उचंबळून आलेली कविता विलक्षण भावपूर्ण व भेदक होती यात शंका नाही. तिच्या अनन्य व जिवंत दर्शनाने कुणीही मोहित व्हावे. पण हे केंद्र हुकमी नव्हते. किंबहुना फारच बेभरवशाचे होते. त्याचा संबंध संस्कृति, इतिहास, समाज, व्यासंग, जाणीव किंवा बुद्धि यांच्याशी नव्हता; फक्त एकाकी व्यक्तिमनाशी होता. कवि या केंद्रावर अवलंबून राहत व ते केंद्र यांच्या इच्छेप्रमाणे कार्यप्रवण न होणारे. त्यामुळे केंद्र अवचित् कार्यक्षम झाले की कवींना धुंदीचा झटका येत असे व ते तितक्याच अवचितपणे बंद पडले की निराशेचा झटका येई. परंपरेचा पुरेसा आधार न मिळाल्याने व आपल्यातील वैशिष्ट्यावरच लक्ष केंद्रित केल्याने तुलनेने या कवींच्या कवितांची संख्याही फार कमी उतरली.

आधुनिक काव्याचा हा प्रवाह वाहत असताना त्याला विरोध करण्याचे, आपल्यात सामावून घेण्याचे, किंवा त्यात मिसळून जाण्याचे आणि त्याच्याशी तडजोड करण्याचे, प्रयत्न जुनी परंपरा करीत होती. चंद्रशेखर, गिरीश, बी, कुसुमाग्रज, बापट, पाडगावकर हे या परंपरेतील लहानमोठे कवी.

### तांबे यांच्या भूमिकेचे वैशिष्ट्य

आणि राजकवि तांबे हे या परंपरेतील सर्वांत थोर कवि. थोर कवीजवळ जीवनविषयक व कलाविषयक स्थिर नव्हे पण सुसंगत व स्वानुभूतिजन्य तत्त्वज्ञान हवे असते. केशवसुत, माधवज्यूलियन, मर्ढेकर, मुक्तिबोध, चित्रे अशी याची कितीतरी उदाहरणे देता येतील. तांब्यांजवळही असे काही निश्चित तत्त्वज्ञान आहे. केशवसुतांनी पाश्चात्य जीवनमूल्ये स्वीकारली त्यामुळे त्यांची काव्यकल्पना व कविताही त्याच वळणाची झाली. तांब्यांनी भारतीय जीवनमूल्ये स्वीकारली व त्यामुळे त्यांची काव्यविषयक मते व कविताही त्याच धर्तीवर उतरली. तांब्यांची ही जीवनकलाविषयक दृष्टि त्यांच्या कवितातून अगदी स्पष्ट प्रकट झाली आहे. आणि तिथे जर कुणाचे दुमत होणार असेल तर तांब्यांचा पत्रव्यवहार वाचून ते दूर होऊ शकेल. आपल्या आयुष्यासंबंधी बोलताना ते म्हणतात : " The life of a most ordinary person, whose world is his little home, who presses his little ones to his bosom like a miser counting his gold, who bears his daily burden quietly for feeding the little mouths that prate round him and finds joy and compensation for all his toils in their smiling faces and shining eyes and considers himself blessed only in them..... "[१] तसेच श्री. ह. वि. मोटे यांना लिहिलेल्या पत्रात ते म्हणतात, " ... माझ्यात काही वैशिष्ट्य आहे अशी भावना मला स्पर्शिली नाही. "[२] या साऱ्यातून त्यांचा निव्वळ विनयच दिसत नाही; त्यांची स्वत:कडे पाहण्याची दृष्टिही दिसते. खरोखरच त्यांना सामान्य माणसाचे जिणेच हवे असावे. तुम्ही नाहीतर तुमचे सुतादि माझे काव्य वाचून तृप्त होतील अशी अपेक्षा किंवा महत्त्वाकांक्षा खरोखरच त्यांच्या मनात नव्हती. अथवा " मी काही असे फिरत फिरत मरायला जन्मलो नाही. मला

१. राजकवि तांबे यांचा साहित्यविषयक पत्रव्यवहार, पृ. १ संपादक : ना. बा. पराडकर.

२. प्रकाशक-प्रतिभा, पृ. क्र. ५२.







काहीतरी करून दाखवायचे आहे "[3]अशी गोविंदाग्रजांची जिद्दही त्यांनी बाळगली नाही; किंवा आपण पापी असूनही काळयावरती जरा पांढरे करून दाखवावे असा मर्ढेकरी हेतुही त्यांच्या मनात नव्हता. याचा अर्थ ते महत्त्वाकांक्षी नव्हते असा नाही. महत्वाकांक्षी जरूर होते. मामांच्या मित्रांनी केलेला अपमान सहन न होऊन ' तुमच्या अगोदर मी मॅट्रिक होईन अशी प्रतिज्ञा त्यांनी केली व ती खरीही केली.[4]पण कलावंताची म्हणून एखादी खास महत्त्वाकांक्षा बाळगावी– किंवा अधिक नेमक्या शब्दात सांगायचे म्हणजे– कलावंताची म्हणून स्वतंत्र भूमिका असावी अशी त्यांची समजूत नव्हती. कलावंतामध्ये इतर साधारण माणसापेक्षा काही गुण अधिक असतात हे त्यानी मान्य केले असते. पण त्यांच्या व्यक्तित्वाचे व जीवनाचे गुणधर्म व मूलद्रव्येच वेगळी असतात हे त्यांना पटले नसते. व्यक्तिवादी ' व्यक्ती 'ला जे महत्त्व देतात तेच त्यांना मान्य नव्हते; मूल्य म्हणून तर मुळीच नव्हते. कारण त्यांच्या अद्वैत विचारसरणीत व्यक्तीला स्वतंत्र अस्तित्वच नव्हते. या अर्थानेच त्यांनी भारतीय जीवनमूल्ये स्वीकारली होती. या त्यांच्या विचारविश्वात कवीच्या निरपेक्ष व्यक्तित्वविकासाला व व्यक्तित्वाच्या निरपेक्ष आविष्काराला स्वतंत्र स्थान कसे असावे ? कवीने आपले वैशिष्टय जोपासायचे नाही, तर त्याचा लोप करायचा हीच मुळी त्यांची निष्ठा. ' दुसऱ्याच्या भूमिकेवर संक्रमण केल्याने आपणास आनंद होतो तरी का ? '[5] या प्रश्नाचे उत्तर देताना तांबे म्हणतात :

" या विश्वात आपण अगणित परस्परविभिन्न अशी रूपे पाहतो. ती मूळचीच तशी आहेत असे नाही...मूळच्या एकजिनसी सत्त्वापासून संस्काराप्रमाणे त्याची भिन्न भिन्न रूपे आपण आज पाहतो ती झाली आहेत. जे माझ्याठायी मूळ सत्त्व आहे तेच सर्वांठायी आहे. आकृत्या मात्र संस्काराप्रमाणे वेगवेगळया झाल्या आहेत इतकेच...येणेप्रमाणे भिन्नतेच्या ठायी ऐक्य, सांतत्वाच्या ठायी अनंतत्व, अशाश्वततेच्या ठायी शाश्वतता असून संस्कृतीच्या अजस्र दडपणाखाली ती ज्याची त्यास कळत नाही... माझ्या आकांक्षा त्याच परिस्थितीभिन्नत्वाने वस्तुमात्राच्या. माझे जन्म, जरा, मरण तसेच वस्तुमात्राचे जन्म, जरा, मरण; माझ्या क्षुधा, तृषा त्याच त्यांच्या. " म्हणून इतर प्रत्येक माणसाप्रमाणे कवीचेही जीवनध्येय हेच की त्याने या विविधतेमागील एकता समजावून घ्यावी. ३ एप्रिल १९२६ च्या पत्रात तांब्यानी आपले कलाविचार अधिक स्पष्ट केले आहेत. त्यांच्या इंग्रजीतील[6] विचारांचा सारांश आजच्या परिभाषेत असा सांगता येईल : जीवनाचे स्वरूप दुहेरी आहे–अंतिम सत्य आणि वास्तव. अंतिम सत्याचा आविष्कार म्हणजेच हे वास्तव विश्व. अंतिम सत्य अढळ, सर्वव्यापी आहे तर वास्तव चंचल, स्थलकालसापेक्ष. अर्थात् वास्तव म्हणजे त्या अंतिम सत्याच्याच प्रतिमा आणि प्रतीके. अंतिम सत्याच्या संदर्भाशिवाय या प्रतिमा-प्रतीकाना काहीही अर्थ नाही. कवि आपल्या काव्यातून अंतिम सत्याचे दर्शन घडवीत असतो. त्यासाठी त्याला प्रतिमा-प्रतीकरूप वास्तवाचा उपयोग करावा लागतो. पण केवळ प्रतिमा–प्रतीकरूप वास्तवाचे अनुकरण करून कवि अंतिम सत्याचे दर्शन

३. बालकवि, पृ. क्र. ८०.

४. तांबे व्यक्ति आणि कला, खंड, १, पृ. क्र. १२.

५. राजकवि तांबे यांचा साहित्यविषयक पत्रव्यवहार, पृ. क्र. ६७–६८.

६. किता, पृ. क्र. २९–३५.







घडवू शकत नाही. इथेच कवीचा महत्त्वाचा कार्यभाग असतो. वास्तवात सुंदर–असुंदर, चांगले–वाईट, यांची एकच खिचडी झालेली असते; कवि या द्वंद्वाच्या पलीकडे जाऊन त्या सत्याचा प्रत्यय घेतो आणि ज्या प्रतिमा–प्रतीकातून त्या सत्याचा अचूक साक्षात्कार होऊ शकेल अशा प्रतिमादिकातून त्याची कविता साकारते. ही प्रक्रिया विश्लेषणाची नसते. शिवाय अशा कलाकृतीमध्ये एका बाजूने अंतिम सत्याचे व दुसऱ्या बाजूने वास्तवाचे दर्शन घडते. अंतिम सत्यामुळे कलाकृतीला सत्यत्व प्राप्त होते तर ध्वनि, गति, आकार, रंग यांच्या निवडक प्रतिमातून वास्तवदर्शन होत असल्यामुळे तिला सौंदर्यही लाभते. हे अंतिम सत्य व आपल्यातील सत्त्व एकरूपच असल्यामुळे अंतिम सत्याच्या दर्शनाने विलक्षण आनंद होतो, म्हणूनच वास्तवसंबंधी प्रतिमा–प्रतीकात अश्लीलता असली तरी कलेच्या अंतरंगात म्हणजे तिच्यापासून होणाऱ्या अंतिम सत्याच्या दर्शनात, त्यापासून मिळणाऱ्या अपूर्व आनंदात अश्लीलता संभवत नाहीत... याच विचारांचा विस्तार त्यांनी आपल्या भाषणात आणि टीकालेखात केला आहे.[७] म्हणूनच "जे कठीण, तापदायक आणि अस्वस्थ करणारे ते 'शन्' करून, त्याचा तिटकारा करून, जे सुखावह, सुरेख, आनंददायक तेच ढंगदारपणे रेखाटायचे अशी काव्याची मीमांसा"[८] तांब्यांनी केली असे म्हणणे म्हणजे शुद्ध जुलूम होय; असा कलाविचार कुणाचा असेल तर तो फडक्यांचा. पण फडक्यांचा सुखनिष्ठ कलावाद वेगळा आणि तांब्यांचा आनंदनिष्ठ कलावाद वेगळा. तांब्यांचा कलाविचार भारतीय तत्त्वज्ञान व रसविचार यांच्याशी निगडित आहे. जुन्याकडे ते वळले याचे कारण नवे समजत नाही वा पचत नाही म्हणून नव्हे. उलट नवे–जुने हा विरोधही त्यांना मान्य नव्हता. "'सत्यं-शिवं-सुंदरम्' च्या तत्त्वाचा आणि नवमतवादाच्या तत्त्वांचा विरोध आहे असे मला वाटत नाही"[९] असे त्यांनी स्पष्टच म्हटले आहे.

## नवे व जुने यांचा संगम

तांब्याना अभिप्रेत असलेली भारतीय विचारसरणी बुद्धोत्तरकालीन निवृत्तिप्रधान विचारसरणी नसून वेदकालीन प्रवृत्तिप्रधान आहे. म्हणूनच "हें जग 'सुख पाहता जवापाडे, दुःख पर्वताएवढे' असे नसून सौभाग्याचे, मांगल्याचे, सुखाचे आगर होय. त्याचा आत्मा सुखस्वरूप असल्यामुळे दुःख हे कृत्रिम होय"[१०] असे उद्‌गार ते काढू शकतात. भारतीय विचारसरणी म्हटली की तिचा पाश्चात्त्य विचारांशी विरोध गृहीत धरला जातो. आणि मध्ययुगीन भारतीय विचारसरणीबाबत ते खरेही आहे. परंतु तांब्यांच्या वैदिक विचारांनी त्यांना आधुनिक विचारांपासून दूर ओढले नाही. तांब्यांची दृष्टी अशी पुनरुज्जीवनवादी असल्यामुळे एकाचवेळी ते नवे व जुने ठरतात.

केशवसुत, रे. टिळक, विनायक, गोविंदाग्रज, बालकवि, चंद्रशेखर या कवींना व केळकर, कोल्हटकर, वा. म. जोशी आदि विचारवंतांना जो कलाविचार सुचला नाही तो तांब्यानाच कसा स्फुरला?

---

७. तांबे व्यक्ति आणि कला, खंड २, पृ. क्र. १–१४८.

८. साहित्य–संवाद (कवि तांबे : काव्य आणि काव्यविषयक तत्त्वज्ञान), पृ. क्र. ३८, रा. भि. जोशी.

९. प्रकाशन– प्रतिभा, पृ. क्र. ५०, ह. वि. मोटे.

१०. कित्ता, पृ. क्र. ४८.












## माळव्यातील वास्तव्याचे संस्कार

याचे कारण, या साऱ्यांना [११] पाश्चात्य विचार-सरणी व जीवनसरणी यांनी प्रभावित केले होते. कोणी पूर्णांशाने तिचा स्वीकार केला असेल, कोणी तारतम्य-बुद्धीने; पण तिच्याऐवजी तितकीच सुसंगत, मूलगामी व वर्तमानकाळाला अनुरूप अशी स्वतंत्र विचारधारा शोधावी अशी प्रेरणा त्यांच्यापैकी कोणाला झाली नाही. या पाश्चात्य मूल्यांचा प्रभाव महाराष्ट्राच्या तुलनेने जिथे बराच उशिरा पडला अशा प्रदेशात म्हणजे माळव्यात तांबे जन्मले–वाढले. याचा फायदा त्यांना जरूर मिळाला. पाश्चात्य संस्कृतीने प्रभावित अशा वातावरणात वाढून तिलाच विरोध करण्याचा प्रसंग त्यांच्यावर आला असता तर ते प्रतिगामी, प्रतिक्रियावादी ठरले असते. त्यांच्या व्यक्तित्वाला स्वतंत्र, निरपेक्ष आकार न येता ते प्रतिक्षिप्त क्रिये-सारखे झाले असते. ज्या सहजतेने त्यानी भारतीय मूल्ये आज स्वीकारलेली दिसतात व ज्या सहजतेने त्यानी आपला कलाविचार विकसित केलेला दिसतो ते त्याना महाराष्ट्रात बहुधा साधले नसते.

उलट महाराष्ट्राच्या दैनंदिन वातावरणापासून दूर राहिले तरी भाषेने आणि वाङ्मयाने ते महाराष्ट्रा-शीच निगडित होते. त्यामुळे इंग्रजी राजवटीपासून महाराष्ट्रजीवनात व विचारात जी स्थित्यंतरे होत होती ती त्याना अज्ञात नव्हती. उलट महाराष्ट्र-जीवनाबद्दल आत्मीयता व त्यांच्या दैनंदिन जीवना-पासून झालेली मुक्तता यामुळे महाराष्ट्रात राहणाऱ्या माणसाला सहजासहजी न लाभणारी तटस्थ व दूर-गामी दृष्टि त्याना लाभली. त्यांच्या जीवनावर देवास, इंदूर, पिपलोदा, अजमेर इत्यादि गावांचे संरक्षित मध्ययुगीन संस्कारही होत होते. भारतीय संस्कृतीची निव्वळ लक्तरेच १९ व्या शतकापासून पुढे महाराष्ट्रात दिसू लागली होती. तसा प्रकार या लहान लहान संस्थानात नव्हता. तिथे स्थैर्य होते. माणसे स्वत:तच गुरफटून गेली नव्हती. आपले वेगळेपण वाढविण्यापेक्षा शिष्टाचार, सामाजिक संकेत व परंपरा याना धरून, समाजाशी अधिकाधिक एकरूप होऊन आपले साधारणीकरण करणे रूढ होते. याचा अर्थ या संस्थानांमध्ये आनंदीआनंद होता असा नव्हे. फक्त पाश्चात्त्य जीवनमूल्यांबरोबर येणारी सामाजिक परिस्थिति तेथे अवतरली नव्हती एवढेच. मध्ययुगा-तील लढाया, दंगेधोपे, अस्थिरता यांचाही लोप झाला होता. सारांश तेथील सामान्य माणसाचे जीवन स्थिर समाजनिष्ठ व परंपराप्राप्त होते.

मध्यभारतात राहण्याचा असाच आणखी एक महत्त्वाचा लाभ त्याना झाला, तो म्हणजे हिंदी कवि-तेशी निकट परिचय. सूरदास व तुळसीदास यांचा निर्देश या संदर्भात केला जातो. पण तो लाभ महा-राष्ट्रात राहून ज्ञानेश्वर, नामदेव यांचे काव्य वाचू-नही त्याना मिळविता आला असता. त्याना जो विशेष लाभ झाला तो पंत, प्रसाद, निराला या छाया-वादी–रहस्यवादी कवींचा, हे दोन्ही वाद हिंदी साहि-त्यात पहिल्या महायुद्धाच्या सुमारास जन्मास आले व त्याच सुमारास म्हणजे १९१९ पासून तांब्यांच्या कवितेला नवीन वळण लागले, ही गोष्ट लक्षात घेण्या-सारखी आहे. छायावाद व रहस्यवाद यांच्या निव्वळ व्याख्या [१२] पाहिल्या तरी तांबे व पंत–प्रसाद–निराला

११. प्रा. मु. म. जावडेकर यांनी केशवसुतांची कविता व वैदिक विचार यांच्यांत साम्य दाख-विण्याचा प्रयत्न केला आहे. ( पराभवाची रहस्ये, पृ. क्र. ६३–९९ ) परंतु ते साम्य अगदीच वरवरचे व शाब्दिक आहे; त्या दोहोंतील भेदच मूलगामी आहेत.

१२. " परमात्मा की छाया आत्मा में पड़ने लगती है और आत्मा की छाया परमात्मामे– यही छायावाद है । – डॉ. रामकुमार वर्मा.

" विश्वात्मक सत्ता की प्रत्यक्ष, गम्भीर एवं तीव्र अनुभूति के साथ सम्बंध रखनेवाली अभिव्यक्ति याने रहस्यवाद । " — परशुराम चतुर्वेदी.

– साहित्यिक निबंध, पृ. क्र. २८२–२८३, डॉ. गणपतिचंद्र गुप्त.








यांच्यात कसे साम्य आहे हे लक्षात येईल. याचा अर्थ तांब्यानी या हिंदी कवीचे अनुकरण केले असा नाही. फक्त इतर मराठी कवींपेक्षा काव्यलेखनाची एक जास्तीची–पुनरुज्जीवनाची–दिशा त्यांच्या दृष्टि-पथात आली व तिचा इष्ट तो उपयोग त्यांनी करून घेतला.

## समकालीन परिस्थितीची अनुकूलता

पाश्चात्य जीवनमूल्यांच्या आकर्षणापासून मुक्तता होण्यास तत्कालीन भारतीय व युरोपीय परिस्थितीही अनुकूलच ठरली. १९२० च्या सुमारे एक तप आधीच विवेकानंद व अरविंदबाबू यांनी अनुक्रमे धर्म व तत्त्वज्ञान या क्षेत्रात वैदिक विचार प्रसृत केले होते. १९२० च्या सुमारास राजकारणात गांधीजी व साहित्यात टागोर या विभूति पुढे आल्या. आणि भारतीय संस्कृतीला आधुनिक काळातही काही ऐतिहासिक कार्य आहे याची प्रथमच स्पष्ट जाणीव जगाला झाली. 'भारतीय संस्कृति' या शब्दातील 'हिंदु राष्ट्रवाद' हा अर्थ लोपून त्याच्याजागी 'व्यक्ति व विश्व यांच्या इहपरलोकाची काळजी वाहणारा व्यापक धर्म' असा अर्थ रूढ होऊ लागला.

पहिल्या महायुद्धामुळे युरोपातही व्यक्तिवाद–बुद्धिवाद– भौतिकवाद यांच्या मर्यादा स्पष्ट होत होत्या. त्यामुळेच डब्ल्यू. बी. यीट्स्, ए. ई. यांच्यासारख्या कांही प्रमुख कवींच्या काव्यात गूढवाद, प्रतीकवाद, ईश्वरनिष्ठा यांचे दर्शन घडू लागले. आपल्या पत्रव्यवहारातून तांब्यानी मुख्यतः वर्ड्स्वर्थ, ब्राऊनिंग व टेनिसन् यांचाच निर्देश केला आहे. पण टागोरांच्या माध्यमातून युरोपातील या नव्या प्रवाहाचे दर्शन त्यांना निश्चित घडले असावे. पण मुळात टागोरच त्यांनी वाचले होते का ? निश्चितच. १९१३ साली टागोरांना नोबेल पारितोषिक मिळाले व प्रत्येक काव्यप्रेमिकाला टागोरांच्या काव्याबद्दल उत्सुकता निर्माण झाली. तांब्यांनी तरुलता दत्त या बंगाली कवयित्रीच्या कवितांची भाषांतरे केली, तशी टागोरांच्या कवितांची केली नाहीत. वाल्मीकि, टिळक, यांच्यासंबंधी कविता लिहिल्या तशी टागोरांसंबंधी कविता लिहिली नाही. परंतु टागोरांची जीवननिष्ठा, कलाविचार व काव्यकल्पना यांचा परिणाम मात्र तांब्यांवर निश्चित झालेला आहे[१३]. दोघेही पुनरुज्जीवनवादी, अद्वैतवादी, आनंदनिष्ठ कलावादी. गेयता व रागदारी यांचे दोघानाही सारखेच आकर्षण. दोघांच्याही काव्यात भावनानिष्ठ गूढवाद. आणि दोघांचीही प्रतिमासृष्टि वैदिक संस्कृतीशी निगडित.[१४]

अर्थात् ज्या दिशेने तांबे सावकाश प्रवास करणारा होते त्या दिशेला वेगाने कसे जावे हे टागोरांनी त्याना दाखविले !

याच सुमारास म्हणजे १९१९ साली पुनरुज्जीवनवादाला उपकारक अशी एक महत्त्वाची घटना मराठी वाङ्मयाच्या क्षेत्रात घडली: भारत–इतिहास–संशोधक–मंडळाने १९१९ साली वि. ल.

– [ पुढील मजकूर पृ. ६० वर पहावा. ]

१३. ( १ ) तांबे व टागोर : संपादकीय स्फुट, प्रतिभा, जानेवारी १९३४ ( २ ) तांबे व टागोर : वि. रा. डोंगरे, प्रतिभा, डिसेंबर १९३४ ( ३ ) तटस्थाचे तरंग, तटस्थ, सुषमा, मार्च १९५६ ( ४ ) तांबे : एक अध्ययन, रा. अ. काळेले, पृ. क्र. ६९ ( ५ ) साहित्यातील संप्रदाय, डॉ. रा. शं. वाळिंबे, पृ. क्र. २२१ ( ६ ) तांबे यांची समग्र कविता, पृ. क्र. ३१६ ( ७ ) वेचलेले क्षण, वा. गो. मायदेव, पृ. क्र. १८७.

१४. मग " तांबे यांच्या अंतरंगावर ब्राउनिंग, टेनिसन यांच्या मानाने टागोरांचा काहीच परिणाम घडला नाही " ( व्यक्ति आणि वाङ्मय, पृ. क्र. ४४, प्रा. श्री. के. क्षीरसागर ) हे मत आपणास कसे पटावे ?

### " अद्वैत वेदान्त "

' नवभारत'च्या एप्रिल व जून अंकामध्ये डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे यांचे ' अद्वैत वेदान्त ' विषयावर दोन लेख प्रसिद्ध झाले आहेत. उत्तरार्धाचे शेवटी त्यानी फलिते दिली आहेत ती अशी–

( १ ) एकमेवाद्वितीय निरपेक्ष सत्य मानावयाची काही जरूरी नाही.

( २ ) आत्मा कालातीत स्थलातीत मानण्यास काही प्रमाण नाही.

( ३ ) जगाचे मिथ्यात्व असिद्ध आहे.

लेखकाचे पाश्चात्य पद्धतीने अध्ययन अगर वाचन झाले असावे. अद्वैतवेदान्त परंपरेचे जुन्या पद्धतीने अध्ययन असते तर त्यांचे लेख मूलग्राही व अधिक स्पष्ट झाले असते.

### जगाचे मिथ्यात्व केव्हा पटते ?

ब्रह्मज्ञानोत्तर, आत्मसाक्षात्कारानंतर आणि जन्मोजन्मी साधनाभ्यास केल्यानंतर ! हे जोवर घडत नाही तोवर हजारो नव्हे लक्षावधी वर्षे जगत् सत्यच आहे. सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित देशकाल वस्तु यानी अपरिछिन्न, सजातीय, विजातीय स्वगत-भेदशून्य असे तत्त्व होय; व हेच पारमार्थिक सत्य होय. शंकराचार्यांनी पारमार्थिक व व्यावहारिक दोन सत्ता मानल्याच आहेत. ( ब्र. सू. भा. २।१।१४ भाष्य पाहा ) व्यावहारिक सत्तेत वेद, गुरु, जगत् , शास्ता, शास्त्र सर्व काही आहेत. साक्षात्कारोत्तर यांचा नाश होत नाही, अभाव होत नाही तर या संबंधाची सत्यदृष्टि बाधित होते. सत्य म्हणजे बाधयोग्य. लहान मुले गारुड्याचा खेळ खराच समजून रमतात, तर जाणता मनुष्य त्याकडे काही करमणूक दृष्टया पाहातो इतकेच. आत्मा स्थलकालातीत आहे यास स्वानुभव हेच प्रमाण होय. वेदान्तशास्त्राचा पाया अनुभव व तर्क यावर आहे ' यः साक्षात् अपरोक्षात् ब्रह्म य आत्मा सर्वांतरः ।। ( बृ. आ. ३।४।१ ) सर्वांतर्यामी आत्मा मनुष्याला साक्षात् अनुभवाला येतो. हे शास्त्र वरवरचे नाही तर प्रत्यक्ष अनुभवाचे आहे; 'किंतु श्रुत्यादयः अनुभवादयः च यथा संभवमिह प्रमाणं अनुभवावसानत्वात् भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य ।' ( ब्र. सू. भा. १।१।२ ). ब्रह्मांडावरून आत्मसिद्धि नाही तर ती पिंडावरून प्रत्येकाच्या स्वानुभवाचाच आत्मा येतो. पूज्यपादांनी त्याचे स्थलकालातीतत्व सिद्ध केले आहे ते असे: 'अस्मत् प्रत्ययविषयत्वात् अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धेः' ( ब्र. सू. अध्यासभाष्य ) "सर्वस्य च आत्मत्वात् ब्रह्मास्तित्व प्रसिद्धिः । सर्वो हि आत्मास्तित्वं प्रत्येति न नाहमस्मि इति ( ब्र. सू. भा. १।१।१)." "आत्मनश्च प्रत्याख्यातुम् अशक्यत्वात् य एव निराकर्ता तस्यैव आत्मत्वात् " ( ब्र. सू. १।१।४ ) नहि आत्मा आगन्तुकः कस्यचित् । स्वयं सिद्धत्वात् । आगंतुकं हि वस्तु निराक्रियते । न स्वरूपम् ।। ( २।३।७ ) पूर्वापर संदर्भासह हा विषय जिज्ञासूंनी नीट पाहावा आणि स्वानुभवाचेही सूक्ष्म निरीक्षण करावे.

स्थूल देह स्वप्नात नाही. सूक्ष्म देह सुषुप्तीत नाही. सौषुप्तमाचा प्रकाशक व तीन्ही अवस्था पलीकडचा तो तुरीय आहे व तोच जाणावयाचा आहे.

यच्चाप्नोति यदा दत्ते यच्चात्ति विषयान् इह ।<br>
यच्चास्य संततो भावो तस्मात् आत्मेति कीर्तितः ।।

– या ऋषिवचनाप्रमाणे ज्याचे सातत्य सदैव आहे व जो सामान्यत्वाने 'आहे, आहे, मी आहे' असा प्रतीत होतो तोच सत् चित् आनंद स्वरूपाने. जाणावयाकरिता शास्त्रप्रयास आहे. हा आत्मा प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव, अत्यंताभाव अशा कोणत्याही अभावांचा प्रतियोगी नाही. हा स्वयंसिद्ध व सर्वानुभू असा आहे.

एकमेवाद्वितीय निरपेक्ष सत्य आत्माच आहे. जगाचे मूळ तत्त्व एक आहे की अनेक आहेत असा प्रश्न; त्याचे उत्तर श्रुति, ऋषी, आचार्य व संत असे देतात की मूलतत्त्व एकच, तोच आत्मा, तेच ब्रह्म. सर्वत्र मीच आहे. माझ्यावाचून काही नाही हा अनुभव









अनुक्रमणिका

तैत्तिरीयातील सामगायन करणाऱ्या ऋषीचा आहे. तोच अनुभव शंकराचार्यांचा: 'मत्तो नान्यत् किंचिद-त्रास्ति विश्वं', 'ब्रह्मैवाहमिदं जगत् च सकलं' तोच अनुभव तुकारामादि सर्वांचा, तुका म्हणे जे जे भेटे। ते ते वाटे मी ऐसा ॥ जगाची मूळ तत्त्वे पूर्वी ९० म्हणत असत. आता चित् व जड, मॅटर, फोर्स म्हणता म्हणता सर्व एकच आहे व अणू-मध्येही ते भरलेले व प्रचंड समर्थ आहे, असे प्रत्ययास येत आहे. सत्य एकच असणार, अनेक सत्ये मानली तर दुसऱ्या सत्याला मर्यादा येणार. सापेक्ष सत्य व्यावहारिक व निरपेक्ष सत्य पारमार्थिक हा सिद्धान्त ध्यानी ठेवला म्हणजे भ्रम होत नाही. शब्दप्रमाण म्हणजे अनुभवच होय. तो प्रत्यक्षच आहे. अनुमानप्रमाण प्रत्यक्षोपजीवीच असते. यास्तव डॉ. वऱ्हाडपांडे व तत्सदृश जे स्वतंत्र-प्रज्ञ आणि अभ्यासू प्राध्यापक, आचार्य, व पी एच्. डी असतील व ज्याना अद्वैत सिद्धान्त पटत नसेल त्यांनी कृपा करून वेदान्तशास्त्राची गुरुकिल्ली असलेले अध्यासभाष्य नीट अभ्यासावे व त्याचेच खंडण करावे. अध्यासभाष्य ज्याना समजते त्याना अद्वैत वेदान्त बरोबर समजतो. अध्यासभाष्याचे जो खंडन करील तो प्रकांड पंडित जगतात मोठा बुद्धिमान् ठरेल– शाखाग्राही पांडित्य न दाखविता मूलग्राही पांडित्य दाखविण्यास एकदम अध्यास भाष्यावर झेप घ्यावी. आणि त्याचे विदारण करून जगाला आपले तत्त्वज्ञान पटवावे.

– महादेवशास्त्री दिवेकर

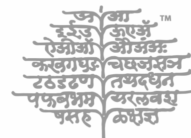
---

## "केशवसुतांची निराशा ?"

केशवसुतांच्या निराशेवर आतापर्यंत उत्साहाने लिहिले गेले. त्यांच्या काही कवितांतील मोजक्या उद्गारांमधून निराशेचा सूर प्रकट झाल्यासारखा काही लेखकांना दिसला. ह्या उद्गारांचा छडा लावीत असताना केशवसुतांच्या काही टीकाकारांनी निराशा हा केशवसुतांच्या जीवनातील एक स्थायी-भाव कल्पून त्यावर स्वतंत्र भाष्य रचण्याचा प्रयत्न– किंबहुना प्रयोगच म्हणाना– केला आहे. प्रा. रा. श्री. जोग, प्रा. भ. श्री. पंडित, प्रा. शरच्चंद्र मुक्तिबोध ह्यांच्यासारख्या नामवंत टीकाकारांनी स्वतःचे विचार ह्याबाबत व्यक्त केले आहेत. अलीकडे म्हणजे १९५९ सालच्या 'नवभारत' मासिकाच्या एका अंकात श्री. द. भि. कुलकर्णी ह्यांनी 'केशवसुतांची निराशा' ह्या शीर्षकाचा लेख लिहून केशवसुतांची निराशा ही काव्यविषयक होती असे बिंबवण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण 'एक प्रयत्न' एवढेच शेवटी त्याचे मोल.

केशवसुतांची निराशा ही काव्यविषयक होती हे वाचकांच्या मनावर बिंबविण्यासाठी केशवसुतांनी 'आनंदीरमण' यांना लिहिलेल्या पत्रातील "कविता म्हणजे आकाशातील वीज आहे. ती धरू पाहणाऱ्या शेकडा ९९ टक्के लोकांना होरपळावे लागते" – ह्या ओळी श्री. कुलकर्णी यानी आपल्या विवेचनाच्या पुष्ट्यर्थ 'पुरावा' म्हणून लेखात उभ्या केल्या आहेत. मात्र ह्या 'जबानी' वरून केशवसुतांची नेमकी काव्य-विषयक निराशाच कशी व्यक्त होते हे मला तरी अजून स्पष्ट झालेले नाही. किंबहुना त्यातून अर्थच काढावयाचा तर तो असा की, "काव्यसाधना ही एक खडतर तपश्चर्या आहे, असिधाराव्रत आहे, सतीचे वाण आहे आणि ते शेवटपर्यंत तडीस नेणाऱ्याला स्वतःच्या लौकिक जीवनातल्या आशा-आकांक्षाना बळी द्यावे लागते. वैयक्तिक सांसारिक जीवनातील सुखाला आचवावे लागते. (आणि जे ह्यासाठी सर्वस्वाचा होम करतात, त्याचे त्याना वाईटही वाटत नाही. कारण ते त्याने जाणून बुजून पत्करलेले असते, फक्त विषाद इतकाच की इतके सर्व करूनही जे त्याने पृथ्वीवर आणलेले असते त्याची समाजाला कदर नसते)."










अनुक्रमणिका

असा अर्थ स्वीकारण्यातच सुसंगति आणि प्रामाणिकतेशी निष्ठा राखल्यासारखे होईल.

*याबरोबरच केशवसुतांनी काव्यविषयक कविताच का जास्त लिहिल्या याबद्दल श्री. कुलकर्णी* यानी लावलेली उपपत्तीही काहीशी मनोरंजकच ठरते. ते म्हणतात, " केशवसुतांचा काव्यविषयक आदर्श अत्यंत महान स्वरूपी होता. त्या मार्गाने त्यानी वाटचाल करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु त्यांच्या मनाचे कधीच समाधान झाले नाही. आदर्शानुगामी काव्यरचना आपण **करू शकत नाही करू शकणार नाही**, या कल्पनेने त्यांना पछाडलेले होते. यातूनच त्यांच्या नैराश्याचा उद्भव झाला. यावरून केशवसुतांनी काव्यविषयक कविता प्राचुर्याने का लिहिल्या याही प्रश्नाचे उत्तर मिळते. " श्री. कुलकर्णी पुढे लिहितात, " काव्य व कवि यांच्या स्वरूपाविषयी अत्यंत उच्च कल्पना मनात बाळगल्याने आणि त्यांच्या तुलनेने आपले काव्य डावे ठरते या जाणिवेने केशवसुतांच्या काव्यात दुःख, नैराश्य, यांचे दर्शन घडते. एका महान् कलावंताचे ते महान् दुःख होय. "

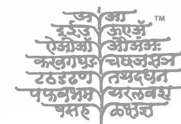
केशवसुतांच्या निराशेचे जन्मस्थळ शोधून त्याची ओळख पटवून देत असताना केशवसुतांनी काव्य व कवि ह्यांच्याविषयी बाळगलेल्या ' अत्यंत उच्च ' कल्पना कोणत्या; त्यांचा ' काव्यविषयक आदर्श अत्यंत महान्स्वरूपी ' होता म्हणजे नेमके काय; केशवसुत जी ' आदर्शानुगामी काव्यरचना करू शकत' नव्हते, ' करू शकणार नव्हते ' त्या ' आदर्शानुगामी काव्यरचने'त आणि आज त्यांच्या उपलब्ध असलेल्या ( व रसिकांना जिवंत व महान् वाटणाऱ्या ) काव्यरचनेत काय ठळक भेद आहेत इत्यादि एकामागून एक सुचणाऱ्या प्रश्नांची उत्तरे श्री. कुलकर्णी यांनी कटाक्षाने पण चातुर्याने टाळली आहेत. यांतीलच दुसरा मुद्दा असा की, कविकाव्यविषयावर **प्राचुर्याने** कविता लिहिल्या ( त्यातही पुन्हा त्यांच्या ह्या विषयावरील म्हणून आज दाखविण्यात येणाऱ्या सर्वच कवितांविषयी अभ्यासकांचे *एकमत आहे काय हा प्रश्न उरतोच ! ) यावरून केशवसुत हीन कवित्वाच्या कल्पनेने पछाडले होते* असे जर म्हणता येत असेल तर मग ह्यापेक्षाही **प्राचुर्याने** म्हणजे आपल्या एकूण काव्यसंख्येपैकी जवळजवळ एक तृतीयांश कविता केशवसुतांनी ' प्रेम ' ह्या विषयावर लिहिल्या आहेत. ( ह्यामुळेच त्याना ' प्रेमाचे पहिले शाहीर ' संबोधले जावे असा माधवज्यूलियनांचा आग्रह होता ना ? ) मग एवढ्यावरूनच केशवसुत आपल्या ' सच्च्या चेल्या ' प्रमाणे प्रेमभंगाने पछाडले होते व शेवटपर्यंत प्रेमसाफल्याचे सुख त्याना मिळाले नाही, असे विधान करण्याची परवानगी मला मिळेल काय ?

खरे बोलायचे तर केशवसुतांचे ' हरपले श्रेय ' हे अशाप्रकारे काव्यविषयक होते असे म्हणणेच हास्यास्पद आहे. कारण यावेळेपावेतो केशवसुतांनी अनेक उत्कृष्ट काव्ये रचिली होती. ( रचणे ह्या शब्दावर जराही विचार न करता श्री. कुलकर्णी थाटात लिहून जातात की, ' केशवसुतांनी अनेक नैराश्यपूर्ण कविताही **रचल्या** आहेत. ' ) स्वतः कवीला त्याच्या कवितांच्या चांगलेपणाविषयीची जाणीव नव्हती आणि त्यामुळे तो अतृप्त होता असे कल्पिणे केवळ धाडसाचे ठरेल. श्री. कुलकर्णी यानी १९५९ साली विशेष हिरीरीने पुरस्कारिलेल्या या उपपत्तीचे खंडन प्रा. जोगांनी १९४९ सालीच करून टाकलेले आहे. त्यांच्याच शब्दात सांगायचे तर ही उपपत्ति ' केवळ आपातरमणीय ' अशीच आहे. १८८६ साली केशवसुतांनी —

' अशी असावी कविता, फिरून।<br>
तशी नसावी कविता, म्हणून ।<br>
सांगावया कोण तुम्ही कवीला ।<br>
आहांत मोठे ? पुसतो तुम्हाला ॥ '

— असा सवाल रूढीवादी टीकाकारांना टाकून मराठी कवितेत अंतर्बाह्य क्रांति घडवून आणली. केशव-






अनुक्रमणिका



सुतांनी त्यावेळी मराठी कवितेच्या दृष्टीने जे काही केले त्याच्यापुढे आजचेही मराठी कवी ' कमालीचे ' पुढे गेले नाहीत असे म्हटल्यास कोणीही चिडण्याचे कारण दिसत नाही. सामाजिकता, वैयक्तिक भावलेखन, सत्यदर्शन, सौंदर्यदर्शन, रूढिमुक्ति, गूढानुभववाद इ० आजही आहेच. विशेष हाच की ह्यातील वेगवेगळ्या वाटांनी वेगवेगळे कवी बरेच दूरपर्यंत पोहोचले आहेत. अर्थात आजचे यांत्रिक जीवन व शास्त्रीय वातावरणच ह्याला कारणीभूत आहे. असे असूनही केशवसुतांना आपले काव्य ' डावे ' वाटत होते असे म्हणण्याचा श्री. कुलकर्णी याना मोह कां व्हावा ? " आता जितके काव्य हातून लिहून व्हावयास हवे होते तितके ते कदाचित झाले नसेल. कोणाही मोठ्या माणसाचे समाधान आपल्या हातून झालेल्या कार्याने होत नाही. म्हणून केशवसुतांचेही ते झाले नसेल. पण एवढ्यानेच वयाच्या २५–२६व्या वर्षापासून –

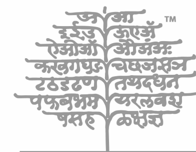
मृत आशांच्या चितांवरुनिया
पिशाच माझें भटकत आहे ।
शांति नसेचि तया ॥

असे म्हणण्याचे कारण उमगत नाही." –– असे जे प्रा. जोगांनी म्हटले आहे त्याबाबत श्री. कुळकर्णी यानी काहीच विचार व्यक्त केले नाहीत.

वास्तविक, माझ्या मते ' केशवसुतांची निराशा ' हा शब्दप्रयोगच काहीसा फसवा आहे. तो एकदम आपणाला त्यांच्या वैयक्तिक जीवनात प्रवेश करण्यास आकर्षून घेतो. म्हणून तोलानेच तो वापरला पाहिजे. केशवसुतांची निराशा ही त्यांच्या खाजगी जीवनातील आर्थिक किंवा काव्यविषयक नव्हतीच. ती ध्येयवाद्याची निराशा होती हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. केशवसुत शेवटपर्यंत काव्य जगले हे खरे, पण ' काव्यासाठी काव्य ' हा त्यांचा मार्ग नव्हता. ' केवळ काव्य ' विषयक निराशा ही ध्येयवादी निराशा होऊ शकते काय हा माझा सवाल आहे. ' संसारा समर ' गणारा आणि ' देवाच्या मदतीस चला ' असा उत्स्फूर्त संदेश देणारा हा महान् ध्येयवादी कलावंत केवळ कवितांसाठी आयुष्यभर निराश होऊन रडत बसला असे मानायला मन तयार होत नाही.

काव्यामुळे आपणाला दुःख होईल ही जाणीव केशवसुतांना असूनही त्यानी हे खडतर व्रत स्वीकारले. जीवन सुस्थिरपणे घालवायचे हा सर्वसामान्य शहाणा व्यवहारवाद झिडकारून उच्च मूल्यांच्या प्रस्थापनेसाठी त्यानी स्वतःला वाहून घेतले होते. सामाजिक विचारांच्या बाबतीत ते आगरकरांचे पुरस्कर्ते असले तरी त्यांचे स्वतःचे सामाजिक चिंतन विशाल होते. ( कुलकर्णी म्हणतात, केशवसुतांना नवीन सामाजिक विचाराचे अगत्य नव्हते ! ) सर्वच अपूर्णता नष्ट करणारा स्वर्गच प्रत्यक्ष पृथ्वीवर आणण्याची त्यांची ' स्वर्भूसंगमा 'ची कल्पना त्यांच्या निरनिराळ्या कवितातून वाचून काढून त्यांचे एक सलग चित्र डोळ्यापुढे उभे केल्यास एका आदर्श जगाच्या– आदर्श समाजाच्या – कल्पनेची नेहमी त्याना ह्या सामाजिक चिंतनातून प्रेरणा मिळत असावी असे वाटते. ज्यात दुःख नाही, दैन्य नाही, पारतंत्र्यगुलामी नाही, उपासमारी नाही, स्पृश्यास्पृश्यसंबंध नाही, एवढेच नव्हे तर मुलास झोडपून शिकविणारा पंतोजीही नाही, तर जेथे शांतीच्या साम्राज्याची शीतल छाया आहे, अशा आदर्श समाजाच्या कल्पना अस्पष्ट आणि तुटकरीत्या त्यांच्या निरनिराळ्या कवितामधून विखुरलेल्या आहेत. पण वर्तमानात अस्तित्वात असलेल्या समाजाकडे पहावे तो तो त्या ' आदर्श समाजा'च्या अगदी उलट ! अशा वेळी ' तुतारी ', ' स्फूर्ति ', ' नवा शिपाई ' ह्या ओजस्वी आणि तेजस्वी सामाजिक कविता लिहून ह्या दोन्ही समाजामध्ये एक दुवा स्थापन करण्याचे कार्य केशवसुतांनी केले. अजूनही ह्या कवितांची बरोबरी करील असे प्रखर आणि उदात्त







काव्य कितीसे लिहिले गेले आहे ? सामाजिक विचारवंत म्हणून हे कार्य केशवसुतांनी पूर्ण केले. प्रत्यक्ष कार्यकर्त्याची त्यांची प्रवृत्ति नव्हती. ह्या दोन समाजावर विचार करीत असतानाच निराशेने त्यांना अधूनमधून घेरण्यास सुरुवात केली. ह्या दृष्टीने त्यांच्या कवितेचा अभ्यास करणे खरोखरच फायद्याचे ठरेल. केशवसुतांची निराशा ही अशी आहे. क्षुद्र वैयक्तिक कारणासाठी ते निराशा जवळ करीत नाहीत. त्यांची निराशा सामाजिक आहे. विराट सामाजिक दुःखांच्या विशाल जाणिवांतून निर्माण झालेले ते एक सामाजिक चिंतन आहे.

केशवसुतांची वैयक्तिक निराशा दाखवून देण्यासाठी 'अमुचा पेला दुःखाचा । डोळे मिटुनी प्यायाचा' ह्या ओळी पुष्कळदा उद्धृत करण्यात येतात. पण त्याच्याच पुढच्या ओळी अशा आहेत—

'पिता बुडाशी गाळ दिसे । अनुभव हे त्या नांव असे ।
फेकून द्या तो जगावरी । अमृत होऊं तो कुणातरी ।।'

वैयक्तिक दुःखे गिळून, पचवून व्यापक सामाजिक दुःखांना त्यानी हेरले, ती चव्हाट्यावर आणली आणि त्याना तोंड देण्याची हिंमत ठेवून सामाजिक सुखांना वाट मोकळी करून देण्याची मनीषा त्यानी बाळगली. स्वतःच्या दुःखपूर्ण अनुभवातून इतरांना संजीवन देण्याचे कार्यच केशवसुतांनी केले.

— प्रा. गिरीश राठी

---

[ पृष्ठ ५४ वरून पुढे चालू ]

भावे यांचा 'महाराष्ट्र-सारस्वत' हा ग्रंथ प्रकाशित केला. चिपळूणकरांपासूनच जुन्या मराठी काव्याचे प्रेम वाढीस लागले होते. पण आपल्या काव्याची परंपरा किती संपन्न व दीर्घ आहे याचे सम्यक् दर्शन प्रथम याच ग्रंथाने महाराष्ट्रास घडविले.

अशा काळात जेव्हा परंपरानिष्ठ, समाजाशी व चराचराशीच निगडित व बहुश: समाजाची दैनंदिन भाषा वापरणारी तांब्यांची कविता प्रगटली तेव्हा मायदेवांच्या निमित्ताने साऱ्या महाराष्ट्रालाच काहीतरी हरवलेले लखलखीत होऊन सापडले ! याच संदर्भातून पाहिले की मग तांबे [१५] यांचा केशवसुत व त्यांचा संप्रदाय यांच्यावर इतका रोष का होता हेही चटकन लक्षात येते.

अशा रीतीने अनुकूल परिस्थिति व तिला अनुकूल प्रतिभा असा योग जुळून आला व त्यातून तांब्यांची खास कविता जन्मास आली.

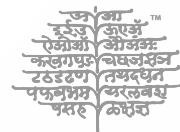
केशवसुतापासून मर्ढेकरांपर्यंत बहुतेक कवी भावकवि आहेत. स्वतःच्या उत्कट भावानुभवांचा स्फुट आविष्कार त्यानी केला आहे. आणि तो करीत असताना आपण काव्यनिर्मिति करीत आहोत याची स्पष्ट जाणीव प्रत्येकाला आहे. म्हणजे त्यांची कविता ही 'वाङ्मयीन भावकविता' आहे.

---

१५. तांबे व्यक्ति आणि कला, खंड १, पृ. क्र. ८४, ८७; खंड २, पृ. क्र. ३, २२
तांबे यांचा साहित्यविषयक पत्रव्यवहार, पृ. क्र. ४१, ८६, ११७










# सार-संकलन

## सोव्हिएट– चीन वैचारिक संघर्ष

सोव्हिएट रशिया आणि चीन यांच्यातील वैचारिक मतभेदांबद्दल तात्त्विक चर्चा गेल्या ५ जुलै रोजी मॉस्को येथे सुरू होणार, अशा बातम्या गेले कित्येक दिवस येत होत्या, आणि त्याप्रमाणे ती चर्चा सुरू होऊन निष्फळ ठरल्याचे वृत्तही आता येऊ लागले आहे. चर्चेतून विशेष काही निष्पन्न होणार नाही अशी अपेक्षा अनेकानी आरंभीच व्यक्त केली होती. तथापि, सोव्हिएट–चीन मतभेद, त्यांचे स्वरूप आणि परिणाम, हे सर्वत्र दृष्टोत्पत्तीस पडणे अपरिहार्य; या दृष्टीने या मतभेदांची आणि तदनुसार घडत असलेल्या घटनांची पार्श्वभूमि ध्यानात घेणे जरूर आहे, या हेतूने काही प्रमुख पत्रांची मते येथे देत आहोत –

दिनांक २२ जूनचा लंडनचा 'इकॉनॉमिस्ट' म्हणतो–

आगामी चर्चेच्या बाबतीत दोन्ही बाजू अधिकाधिक भक्कम भूमिका घेऊ लागल्या आहेत. चर्चापूर्व मतभेदांचा सार्वजनिक रीत्या उल्लेख न करण्याचे व तदनुषंगिक वाद न घालण्याचे मान्य करूनही ता. १४ जून रोजी चीनने आपली भूमिका स्पष्ट करणारे एक पत्र सोव्हिएट पक्षाच्या मध्यवर्ती परिषदेच्या सर्व सभासदांना धाडले आणि या तांत्रिक दृष्ट्या 'खासगी' पत्राला भरपूर प्रसिद्धीही दिली. मॉस्को येथे मध्यवर्ति समितीची बैठक भरण्यापूर्वी ही प्रसिद्धी देण्यात चीनचा हेतु स्पष्ट होता. म्हणूनच मध्यवर्ति समितीला जरी अंतर्गत प्रश्नांचा विचार करावयाचा होता तरी देखील ते प्रश्न बाजूस सारून आपल्या प्रास्ताविक भाषणात इलिशॉव्ह यांनी ( इलिशॉव्ह हा पक्षातील वैचारिक क्षेत्रातील पंडित समजला जातो ) कामगारांचे क्रांतिकारक आंदोलन आणि राष्ट्रीय विमोचनाचे आंदोलन यांचा युद्ध टाळण्याच्या प्रयत्नापासून अलग विचार करता येणार नाही अशी घोषणा केली. ही घोषणा अर्थातच तेथे जमलेल्या पक्ष-सभासदांव्यतिरिक्त अनेकांच्यासाठी होती हे उघड आहे.

चीन आपल्या पत्राचा उपयोग सोव्हिएट मध्यवर्ति समितीच्या सभासदांव्यतिरिक्त इतरांसाठी आहे अशी अपेक्षा धरून होता. या पत्रातील मजकूर अजून जरी स्पष्ट रीतीने बाहेर आला नसला तरी त्या पत्राचा मुख्य रोख 'आपणच बरोबर आहोत' असे समजणाऱ्या रशियन नेत्यांकडे, म्हणजेच क्रुश्चेव्ह व त्याचे मित्र यांच्याकडे आहे हे उघड आहे. 'आपणच बरोबर आहोत' असे समजणारे हे नेते सर्वस्वी चूक आहेत, आणि त्यांच्या चुकीचे परिणाम केवळ सोव्हिएट युनियनमधील कम्युनिझमच्या विकासावरच होणार आहेत असे नाही तर जागतिक कम्युनिस्टांच्या भवितव्यावर होणे अपरिहार्य आहे, असे चीनचे म्हणणे आहे. तात्पर्य, या पत्रावरून इतर कम्युनिस्ट पक्षांना हे सोव्हिएट रशियाचे नेतृत्व झुगारून देण्याचे आव्हान चीनने केले आहे. इतर कम्युनिस्टांच्या बाबतीत सोव्हिएट पक्ष घेत असलेल्या नेतृत्वाची भूमिका त्यांनी अमान्य करावी असेही चीनचे आव्हान आहे. किंबहुना सोव्हिएट पक्ष हा पाखंडी, दुराग्रही आणि मार्क्स-लेनिन यांच्या तत्त्वापासून च्युत झालेला असून कामगार आंदोलन पुढे नेण्यास सर्वस्वी असमर्थ आहे, असा चीनने दावा केला आहे. विरोधकांचे म्हणणे रशियात प्रसिद्ध केले जात नाही यावर चीनने टीका केली आहे, तरी देखील रशियाने या म्हणण्याकडे दुर्लक्ष केले आहे. उलट केनेडींच्या १० जानेवारीच्या भाषणाला मात्र सोव्हिएट रशियात भरपूर प्रसिद्धी देण्यात आली आहे. चीनच्या इतर मुद्यांवर प्रौढ आणि जबाबदार भूमिका स्वीकारून रशियाने काही म्हणण्याचे टाळले आहे.

सोव्हिएट- चीन चर्चेविषयींच्या पार्श्वभूमी संबंधाने २९ जूनच्या 'इकॉनॉमिस्ट'ने अधिक विस्ताराने ऊहापोह केला आहे. चीनच्या पत्रातील २५ मुद्दे हे एक प्रकारे रशियन नेतृत्वाला आव्हानच आहे, आणि नवी कम्युनिस्ट आंतरराष्ट्रीय संघटना निर्माण करण्याची बीजे त्यात असण्याचा संभव आहे, (या दृष्टिकोनातून भारतात दोन कम्युनिस्ट पक्ष स्थापन होणार अशा अर्थाच्या गेल्या काही दिवसात आलेल्या बातम्या महत्त्वाच्या आहेत. – लेखक), अशा तऱ्हेचे








आव्हान सोव्हिएट मध्यवर्ती समितीला स्वीकारणे भाग होते. त्याना तसे करावयाचे म्हणजे अंतर्गत मत-भेद मिटविणे जरूर होते, आणि बौद्धिक स्वातंत्र्याच्या विषयावर झालेले हे मतभेद तूर्त तरी मिटविण्यात आलेले आहेत. सध्या पक्षाच्या मध्यवर्ति सचीवमंड-ळात आपल्या पूर्वीच्या दोन स्नेह्यांना निवडून घेण्यात क्रुश्चेव्ह यशस्वी झाला आहे. त्याचप्रमाणे त्याचा मुख्य विरोधक कोसोलाव्ह याच्या पराजयामुळे क्रुश्चेव्हचे वर्चस्व अबाधितपणे प्रस्थापित झाले आहे. ब्रेझनेव्ह, पोटगोर्नि आणि क्रुश्चेव्ह हे चिनी ठरावाच्या विरोधी त्रिकूट रशियन नेतृत्वस्थानी स्थिरावले आहे.

पेकिंगचे आव्हान मूलगामी स्वरूपाचे आहे. 'सोव्हिएट यूनियनच्या नेतृत्वाला मान्यता हे कोण-त्याही कम्युनिस्ट पक्षाच्या क्रांतिवादी स्वरूपाचे गमक नव्हे' या सूत्रापासून त्याचा आरंभ झाला आहे. मात्र पूर्वीच्या पत्राच्या मानाने हे पत्र अधिक मुत्सद्देगिरीने लिहिलेले दिसते. सहजीवन आणि शस्त्रसंन्यास करार शत्रूवर लादणे उपयुक्त आहे हे चीनने मान्य केले आहे. तथापि या कराराचा, सहजीवनाचा साम्राज्यवाद आणि विशेषतः अमेरिकेच्या विरुद्ध चालू असलेल्या लढ्याच्या पार्श्वभूमीवरच विचार केला पाहिजे व त्या दृष्टीने कम्युनिस्ट पक्षाने मागास राष्ट्रातील क्रांतिवादी आंदोलनाला संपूर्णपणे पाठिंबा देणे अत्यंत जरूर आहे, असा त्याचा आग्रह आहे. तात्पर्य, क्रुश्चेव्हने केनेडीशी चर्चा करण्यास हरकत नाही परंतु जागतिक प्रश्न मिट-विण्याच्या दृष्टीने आकर्षक वाटेल अशी कोणतीही सवलत अमेरिकेला क्रुश्चेव्हने देता कामा नये, असे चीनचे म्हणणे दिसते.

आंतरराष्ट्रीय राजकारणांबरोबरच अंतर्गत प्रश्नांचाही या पत्रात ऊहापोह केला आहे. पेकिंगचे म्हणणे असे की, शहरातील राज्यांची मालमत्ता आणि ग्रामीण भागातील सामुदायिक मालमत्ता हा फरक जोवर कायम राहील तोवर शेतकरी आणि कामगार याच्यातील वर्ग-विरोध कायम राहाणे अपरिहार्य आहे, आणि म्हणूनच कामगार हुकमतीची गरज ही कायम राहते. वर्गविहीन कम्युनिस्ट समाजरचना अस्तित्वात येणे हा अतिशय दूरवरचा प्रश्न आहे आणि मध्यंतरीच्या काळात कोणताही कम्युनिस्ट पक्ष (सोव्हिएट पक्ष देखील) क्रांतीच्या मार्गापासून च्युत होऊ शकतो. म्हणून एखाद्या पक्षातील नेतृत्व जर सुधारणावाद्यांच्या हाती ठेवू लागलो तर मार्क्स-लेनिनवाद्यांना ते झुगारून देणे आवश्यक ठरते, अशी पेकिंगने क्रुश्चेव्हला शेवटी समज दिली आहे.

पेकिंगचे हे आव्हान मुख्यत्वेकरून आशिया, आफ्रिका व लॅटिन अमेरिका खंडातील मागास राष्ट्रांसाठी आहे. अमेरिकेशी समझोता आणि क्रांतिकारक आंदोलनाचे नेतृत्व रशिया एकदम करू शकणार नाही, असे पेकिंगचे म्हणणे आहे. मॉस्को ही ज्याप्रमाणे सोव्हिएट युनियनची राजधानी आहे, त्याचप्रमाणे जागतिक क्रांतीचे ते एक मध्य-वर्ती केन्द्र आहे. या दोन गोष्टी तरी आंतर्विरोधी आहेत हा कांही नवा प्रश्न नव्हे. स्टॅलिनने आंतर्रा-ष्ट्रीय आंदोलन हे आपल्या हातातील एक साधन बन-विले आणि तो प्रश्न सोडविला. परंतु त्यानंतर दोन महत्त्वाचे बदल घडले आहेत : एक, अण्वस्त्रांचा विकास आणि दुसरा, मॉस्कोचे म्हणणे मानलेच पाहिजे अशी भूमिका क्रुश्चेव्ह घेऊच शकत नाही ही वस्तुस्थिति. यामुळे एकतंत्री कम्युनिस्ट आंदोलनाचा त्रिफळा उडाला आहे. त्यात उदारमतवादी उजवे (उदा० गोमुलकाव्ह, तोगालियाटी आणि टीटो) यांचा अंतर्भाव होऊ शकतो; दुसरा गट म्हणजे तथाकथित क्रांतिकारक डावे, म्हणजे चीन आणि त्याचे आशियातील काही मित्र पक्ष. क्रुश्चेव्ह आणि युरोपीय पक्ष यांची भूमिका या दोहोंच्या मधली आहे. पण ते हळूहळू उजवीकडे झुकत आहेत. क्रुश्चेव्हला आता हा मधला गट आणि उजवे ह्यांच्यावरच अवलंबून रहावे लागेल. तथापि तसे घडेल की नाही हा एक प्रश्नच आहे.

पेकिंगचे पत्र हे मुख्यत्वेकरून आशिया, आफ्रिका, लॅटिन अमेरिका यांतील मागास राष्ट्रांना आपणच काय ते खरे क्रांतीवादी आहोत हे दाखवण्याच्या हेतूने आणि त्यांचा पाठिंबा मिळविण्याच्या उद्देशाने लिहिले गेले आहे. अशा तऱ्हेचा अभिप्राय लंडनच्या 'टाइम्स' या पत्रानेही दिनांक ४ जुलैच्या अग्रलेखात दिला आहे. तथापि या उपक्रमात चीन कितपत यशस्वी होईल याबद्दल संशय प्रकट केला आहे. चीनचे आकर्षण या प्रदेशात आहे आणि कदाचित या खटपटीतून त्यांचा



अनुक्रमणिका






थोडाबहुत उपयोग करून घेण्याचा चीनचा हेतू असण्याचा संभव आहे. पत्राची वेळ मात्र क्रुश्चेव्हला अडचणीत टाकण्याच्या हेतूनेच निवडली असावी हे उघड, असेही 'टाइम्स' चे मत आहे.

## आशियातील प्रतिक्रिया

या दृष्टीने सोव्हिएट– चीन वैचारिक संघर्षाबाबतच्या आशियातील प्रतिक्रिया पाहणेही उपयुक्त ठरेल. ५ जुलैच्या चर्चेबद्दल उत्तर व्हिएतनामच्या हो–ची–मिन-ने संपूर्ण मुग्धता स्वीकारलेली दिसते. माऊ त्से–तुंगच्या विचारांविषयी हो–ची–मिनला बरीच सहानुभूति आहे. दोहोंनाही समाजवाद हा केवळ कागदी असल्याचे सिद्ध केल्याबद्दलचा त्यांचा विश्वास आहे. परंतु हो-ची–मिन हा एक वयस्क जागतिक कम्युनिस्ट नेता आहे. क्रांतीची कला मास्को येथील लेनिनकालीन दि युनिव्हर्सिटी ऑफ टॉईलस ऑफ दि ईस्ट' येथे तो शिकला आहे. (ह्या विद्यापीठाची संघटना भारतीय नेते एम्. एन्. रॉय यांनी केली होती हे अनेकवाचकांना परिचित असेलच). कम्युनिस्ट आंदोलनात दुही माजल्यास कम्युनिझम कधीही यशस्वी होणार नाही हे हो–ची–मिन जाणून आहे. पण त्या बरोबरच उत्तर व्हिएतनामच्या जनतेला आपला देश हा एकेकाळी चीनचा मांडलीक होता याचीही जाणीव आहे. डॉन्ग–होच्या लढायांचा वर्षदिन हा उत्तर व्हिएतनाममध्ये महत्त्वाचा सामाजिक आणि राजकीय सण मानला जातो. व्हिएतनामच्या इतिहासातील या महत्त्वाच्या दिवशी व्हिएतनामवर स्वारी करणाऱ्या दोन लाख चिनी सैनिकांचा व्हिएतनामने निःपात केला होता.

या उलट उत्तर कोरियाने मात्र चीनला भरघोस पाठिंबा दिला आहे, आणि उत्तर व्हिएतनामनेही मार्क्स–लेनिन वादात शिरलेला नवा पाखंडीपणा हाणून पाडला पाहिजे असे आव्हान केले आहे. तथापि १४ जूनच्या चीनच्या पत्राला उत्तर व्हिएतनाममध्ये प्रसिद्धी देण्यात आली नाही हे ध्यानात घेणे जरूर आहे. उत्तर व्हिएतनामच्या भूमिकेच्या मुळाशी आर्थिक कारणेही आहेत. देशाचे झपाट्याने औद्योगीकरण करण्यासाठी त्यांना सोव्हिएटचे आर्थिक साहाय्य आवश्यक आहे. १९५८ ते १९६२च्या काळात उत्तर व्हिएतनामला रशियाने ९३० लक्ष पौंड इतकी आर्थिक मदत दिली आहे, तर चीनने ७२० लक्ष पौंड दिले आहेत. यामुळे या दोहोंच्या झगड्यामध्ये कोणाचीही स्पष्टपणे बाजू न घेता ऐक्याचे महत्त्व प्रतिपादण्याची भूमिका हो–ची–मिनने स्वीकारली आहे असे वाटते.

उलट युरोपीय राष्ट्रात फक्त अल्बेनियाने चीनचे पत्र संपूर्णपणे प्रसिद्ध केले आहे. रुमानियाही काहीसा अस्वस्थ मनःस्थितीत दिसत आहे.

## संघर्षाचे स्वरूप – आणखी एक दृष्टिकोन

'टाइम' साप्ताहिकाने दिनांक १२ जुलैच्या अंकात सोव्हिएट–चीन संघर्षाचा विस्ताराने ऊहापोह केला आहे. 'टाइम' हे साप्ताहिक म्हणते–

"मुळात हे भांडण जरी कम्युनिझमच्या अंतिम विजयाच्या दृष्टीने कोणता मार्ग योग्य म्हणून स्वीकारता येईल या संबंधीचे आहे, तरी या प्रश्नाबरोबरच अंतिम विजयासाठी चालवाव्या लागणाऱ्या आंदोलनाचे नेतृत्व कोणी करावे हाही प्रश्न या भांडणात आहेच; आणि या सर्वांच्या मुळाशी कम्युनिस्ट विचारसरणी आणि प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती यांतील तफावतही आहे. औद्योगिक दृष्टीने पुढारलेल्या पाश्चात्य राष्ट्रात प्रथम क्रांति होईल अशी मार्क्सने अपेक्षा केली होती. तथापि प्रत्यक्षात ती मागसलेल्या कृषिप्रधान अशा रशियातच झाली! तेव्हापासून महत्त्वाचे अंतर्विरोध कम्युनिझममध्ये शिरले आहेत. मार्क्सवादी विचारसरणीनुसार आज भांडवलशाही मरणोन्मुख अवस्थेत, कामगार वर्ग आत्यंतिक हालअपेष्टात, आणि पूर्वीच्या वसाहतीतील जनता कम्युनिझमच्या मार्गावर, असावयास हवी होती. याऐवजी भांडवलशाही व्यवहारात चालू आहे, पाश्चात्य राष्ट्रातील कामगार मध्यम वर्गीयात समाविष्ट होत आहेत, आणि जुन्या वसाहतीतील जनता समाजवादाकडे झुकत असली तरी कम्युनिझम संबंधाने अधिकाधिक साशंक होत आहे. यामुळे या परस्परविरोधी वस्तुस्थितीशी सुसंगत अशी सातत्याची मांडणी करण्याकडे क्रुश्चेव्हचा कल आहे, व म्हणूनच पेकिंगने त्याचे सुधारणावादी (पाखंडी) असे वर्णन केले आहे. या उलट ह्या वस्तुस्थितीला मुरड घालून तिला विशिष्ट विचारसरणीच्या चौकटीत बसविण्याचा माऊ-त्से-तुंगचा आग्रह आहे, आणि म्हणून मॉस्कोचे म्हणणे की तो दुराग्रह आहे!

तथापि हे दोनही नेते वास्तववादी आहेत. आपआपल्या भिन्न राष्ट्रीय हितसंबंधातून, भिन्न अर्थव्यवस्थेतून, व भिन्न इतिहासातून, त्यांची धोरणे घडविली जात आहेत. भौतिक क्षेत्रात प्रगति केल्याकारणाने जनतेला युद्ध वा क्रांति नको असून शांततामय मार्गाने सुबत्तेची गरज आहे, आणि केवळ शस्त्रास्त्रांच्या खणखणाटाने लक्षावधी लोक कम्युनिझमपासून दूर जाण्याचा संभव आहे, अशी रशियाच्या नेतृत्वस्थानी असलेल्या क्रुश्चेव्हची भूमिका आहे. उलट चिनी जनतेजवळ भौतिक अर्थाने गमावण्यासारखे काहीच नाही. टेलिव्हिजन किंवा मोटार यांच्या ऐवजी गाडगाभर भाताचीच गरज असलेल्या दरिद्री शेतकऱ्यांचा माऊ-त्से-तुंग हा नेता आहे, व त्यामुळे विरोधकांशी विचारविनिमय करून सामर्थ्य वाढविता येणे शक्य नाही; उलट त्यांच्याशी जर लढले नाही तर कम्युनिझम नामशेष होऊन जाईल असे त्याचे म्हणणे आहे.

नाटो संघटनेच्या बाबतीत किंवा अण्वस्त्रांच्या नियंत्रणाबाबत क्रुश्चेव्हला काही सवलती पाहिजे असल्यामुळे तो गोडगोड बोलत आहे. असे काही दिवसापूर्वी पाश्चात्य राष्ट्रांना अनेकदा वाटत होते, सोव्हिएट-चीन संघर्ष हा कितपत खरा आहे याबद्दलही त्यांना शंका होती. एकदा सवलती मिळाल्या की माओ व क्रुश्चेव्ह एक होतील व स्वतंत्र जगावर हल्ला करतील अशी भीतीही ती राष्ट्रे व्यक्त करीत. तथापि आता ही भूमिका हळूहळू बदलू लागली आहे. अनेकदा या संघर्षाच्या मुळाशी दोन निरनिराळे दृष्टिकोन असल्याचे दिसू लागले आहे. ऑर्नाल्ड टोयाबी आणि जनरल द गॉल या दोन भिन्न विचारसरणीच्या दोघांनी व्यक्त केलेले स्वप्न खरे ठरण्याची शक्यता आता अनेकांना वाटू लागली आहे. रशिया आणि पाश्चात्य राष्ट्रे यांना केव्हातरी एकत्र येऊन चीन विरुद्ध लढावे लागेल हे ते स्वप्न होय. ते चमत्कारिक तर खरेच, पण इतिहासात याहूनही अधिक चमत्कारिक घटना घडल्या आहेत !

तथापि या स्वप्नातही काही धोके आहेत. आज पाश्चात्य राष्ट्रे हळूहळू कम्युनिझमच्या बाबतीत सौम्य भूमिका स्वीकारण्याकडे झुकू लागली आहेत. कम्युनिझमचा पराभव करण्याची भाषा आता सहसा ऐकू येत नाही. पाश्चात्य राष्ट्रात सहजीवनाची कल्पना हळूहळू स्वीकारार्ह ठरली जात आहे. अण्वस्त्रांच्या युगात हा दृष्टिकोन वास्तववादासही मानावा लागतो. क्रुश्चेव्हच्या कम्युनिझमबरोबर एक वेळ राहता येईल, पण पेकिंगचा कम्युनिझम हाच खरा अनिष्ट होय. हा विचार आता बळावू लागल्याने कम्युनिस्ट विरोधी भूमिकेची धार काहीशी बोथट झाली आहे. क्रुश्चेव्हच्या समजूतदार नेतृत्वामुळे इटालियन कम्युनिस्ट पक्षाचे सामर्थ्य वाढले, फ्रान्समध्ये पॉप्युलर फ्रन्टची भाषा पुन्हा ऐकू येऊ लागली, इतकेच नव्हे तर 'पाश्चात्य युरोपातून अमेरिकन अण्वस्त्रे काढून घेतल्यास काही फारसे बिघडणार नाही' असे म्हणण्यापर्यंत बेल्जियन परराष्ट्रमंत्री स्पार्क यांची मजल गेली आहे ! हा फायदा मर्यादित असला तरी क्रुश्चेव्हच्या धोरणाचे समर्थन करण्यास पुरेसा आहे, असे म्हणावे लागते. डावपेचांच्या बाबतीत पेकिंगच्या म्हणण्याप्रमाणे क्रुश्चेव्ह खुळा खास नाही, हे उघड आहे.

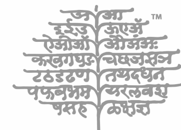
## अपघाती युद्ध नको

गेल्या महिन्यात जिनिव्हा येथे झालेल्या वॉशिंग्टन आणि मॉस्को यांच्यातील करारासंबंधी लिहिताना दि. २७ जूनचा 'मँचेस्टर गार्डियन' म्हणतो –

अपघात आणि गैरसमज यातून युद्धाचा वणवा भडकू नये या दृष्टीने मॉस्को व वॉशिंग्टन यांच्यात संबंध प्रस्थापित करण्याचा हा करार ही एक महत्त्वाची इष्ट घटना म्हणावयास पाहिजे. तिचे महत्त्व चटकन ध्यानात येत नाही, परंतु त्यासाठी बहुतेक युद्धे ही हेतुपूर्वक सुरू करण्यात आलेली नव्हती, तर गैरसमजांवर वा चुकीच्या अपेक्षांवर आधारलेल्या भूमिकेतून उद्भवली होती, हा इतिहासाचा दाखला या संबंधात ध्यानात घेणे जरूर आहे. अण्वस्त्रांच्या युद्धाचा धोका कधी काळी उद्भवला तर तो एका बाजूचे हेतू दुसऱ्या बाजूस योग्य रीतीने आकलन न झाल्यानेच उद्भवेल असे म्हणता येईल. करारान्वये जोडल्या गेलेल्या संबंधामुळे असे गैरसमज संपूर्णपणे टाळता येतील असे नाही. तथापि त्यांच्या निर्मितीचा संभव मात्र कमी होणार आहे. आता आणीबाणीच्या परिस्थितीत दोनही बाजूंना एकमेकांशी चटकन विचारविनिमय करता येईल अशी योजना या करारात असल्याने अंतिम धोका टाळण्याचा संभव वाढला आहे. क्यूबाचे उदा-



अनुक्रमणिका






हरण ध्यानात घेतल्यास या कराराचे महत्त्व चटकन् पटू शकेल.

दुसऱ्याही दृष्टीने हा करार महत्त्वाचा आहे. या बाबतीत तात्विक दृष्ट्या एकमत दोन महिन्यापूर्वी झालेले होते. तथापि या कराराला क्रुश्चेव्हने चटकन संमति दिली नाही. अण्वस्त्रांच्या चाचणीबंदीच्या कराराची बोलणी यशस्वी होतीलच अशी हमी रशियाने दिलेल्या संमतीत जरी निश्चितपणे अभिप्रेत नसली तरी देखील या विषयाच्या चर्चेच्या दृष्टीने हा करार हे एक शुभ चिन्हच मानावयास हरकत नाही.

तातडीने चर्चा करणे ही गोष्ट शक्य कोटीत आणण्याच्या संबंधात आणखी एक मुद्दा ध्यानात घेणे जरूर आहे. हा संबंध दोहोंच्याही हिताचा आहे व त्यात कोणाचेही नुकसान नाही. व्यापक स्वरूपाच्या शस्त्रत्यागाच्या कराराचे स्वरूप याहून काहीसे भिन्न आहे. शस्त्रत्यागाच्या करारामुळे दोनही बाजूंचा फायदा होईल हे खरे, पण त्यात दोनही पक्षांना एकमेकांना काही सवलती देणेही भाग पडणार आहे. याकरिता या कराराच्या दृष्टीने पुढे पाऊल पडणे हा काहीसा अधिक गुंतागुंतीचा प्रश्न आहे. शस्त्रत्यागाच्या करारामुळे अनुकूल वातावरण निर्माण होऊ शकेल याची जाणीव उभय पक्षांनी ठेवली पाहिजे. तथापि शस्त्रांचा उपयोग काबूत ठेवण्याचे हेतूने होणारे करार आणि शस्त्रत्यागाचे करार हे एक नव्हेत, हे मात्र लक्षात घेणे जरूर आहे.

---





अनुक्रमणिका



